VISIT…

Frühentwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion

Untersuchungen zur erkenntnistheoretischen Phänomenologie Edmund Husserls

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

vorgelegt von

Javier Yusef Álvarez Vázquez

aus
Puerto Rico
(USA)

Freiburg i.Br., WS 2009/10

Erstgutachter: Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander

Zweitgutachter: Prof. Dr. Sebastian Luft

Vorsitzende des Promotionsausschusses
der Gemeinsamen Kommission der
Philologischen, Philosophischen und Wirtschafts-
und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät: Prof. Dr. Elisabeth Cheauré

Datum der Disputation: 12.03.2010

Meiner Tante,

Yadira S. Vázquez Maisonet

in

Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet

Inhalt

Vorwort 6

EINLEITUNG

1. Kapitel: Die Aufgabe einer Entwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion 8

2. Kapitel: Methodologie des entwicklungsgeschichtlichen Verfahrens 16

ERSTER ABSCHNITT

Das Wissenschaftsideal und der Unterschied zwischen Epoché und Reduktion

3. Kapitel: Motiv und Programm der Phänomenologie Husserls. Zur Etablierung der Phänomenologie als Wissenschaft 26

4. Kapitel: Prolegomenon zur Unterscheidung zwischen Epoché und phänomenologischer Reduktion 65

ZWEITER ABSCHNITT

Zum Ausgangspunkt der phänomenologischen Reduktion

5. Kapitel: Erste öffentliche Einführung des Begriffes der Epoché als „erkenntnistheoretische ἐποχή“ in der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03 72

DRITTER ABSCHNITT

Die vorbegriffliche immanent reduktive Maßnahme in Husserls früher Göttinger Zeit

6. Kapitel: Vorbegrifflicher Gebrauch der immanenten Reduktion im *Manuskriptfragment F I 6/129* aus dem Jahr 1904 110

7. Kapitel: Früher Beleg des Terminus technicus „phänomenologische Reduktion“ im *Seefelder Manuskript A VII/2* von 1905 133

VIERTER ABSCHNITT

Sinnwandlungen der phänomenologischen Reduktion

8. Kapitel: Absolute Epoché und phänomenologische Reduktion in der Vorlesung *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* von 1906/07 159

9. Kapitel: Bewegung eines Begriffstransfers zwischen der phänomenologischen Reduktion und der Epoché in den Vorlesungen *Die Idee der Phänomenologie* von 1907 196

SCHLUSS

10. Kapitel: Zusammenfassung und Ergebnisse 211

Literatur 215

Vorwort

Edmund Husserl ist sicherlich einer der größten Denker Anfang des 20. Jahrhunderts, dessen Wirksamkeit noch eine lange Geschichte vor sich hat. Über die scharfsinnige Beschaffenheit und unbestrittene Bedeutung seines Denkens hinaus, hat mich die Charakterstärke Husserls beeindruckt. Natürlich kann man keine ernsthafte philosophische Arbeit über den Charakter Husserls schreiben. Mir war aber sehr wichtig, über einen bedeutsamen deutschen Denker zu forschen, über den ich mich im Nachhinein weder moralisch schämen, noch fachlich rechtfertigen müsste. Ich habe in Husserl nicht nur den großen, wirkungsvollen Selbstdenker, sondern auch eine charakterstarke und gerade Persönlichkeit der europäischen Philosophie gefunden, deren Gedankengut zu bewahren und zu pflegen, nicht nur die Geisteswissenschaft, sondern auch die Menschenwürde fördert. Denn letzten Endes lässt sich das Leben – ich meine das menschenwürdige Leben – nicht auf das philosophische Denken reduzieren. In diesem Sinne bin ich sehr stolz darauf, hier die vorliegende *Frühentwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion* als das Resultat von mehrjährigen entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen zur erkenntnistheoretischen Phänomenologie Husserls präsentieren zu dürfen.

Das vorliegende Dissertationsprojekt wäre ohne die finanzielle und akademische Unterstützung von einigen Institutionen und Personen nicht möglich gewesen. An erster Stelle darf ich mich bei meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander für unzählige Anregungen, Diskussionen, lehrreiche Seminare und die intensive philosophische Anteilnahme am Zustandekommen der vorliegenden Arbeit bedanken. Ein zweites Mal möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Gander als Direktor des Husserl-Archivs der Universität Freiburg i.Br. dafür bedanken, dass er mir das Archiv zur freien Verfügung gestellt hat. Herrn Dr. Thomas Vongehr im Husserl-Archiv zu Leuven danke ich für die informative und fachliche Hilfe bezüglich diverser Manuskripte Husserls. Ich darf mich auch bei der Präsidentschaft der Universidad de Puerto Rico unter der Leitung von Herrn Dr. Antonio García Padilla (Präsident) und Frau Dr. Celeste E. Freytes (Vizepräsidentin) für die finanzielle Unterstützung mittels des Stipendiums der Institution bedanken. Herrn Ángel Collado Schwarz danke ich für sein Mäzenatentum während des akademischen

Jahres 2004/05 und für andere freundliche, großzügige Gesten mir gegenüber. Meinem Lehrer Herrn Prof. Dr. Fernando Picó bin ich sehr dankbar, weil ich durch sein unerschöpfliches geisteswissenschaftliches Wissen einen selbstständigen Umgang mit dem Denken, den Kulturen und der akademischen Welt lernte. Als gelehrter Jesuitenpriester hat er mir die kostbare Weisheit der Bescheidenheit und der Duldsamkeit beigebracht, wobei ich mich in der Praxis immer noch als Anfänger erweise. Astrid Schäfer, Lilith Jappe, Ann-Sophie Caruso und Manfred Spielmann danke ich für die Korrektur des Manuskriptes. Herrn Raoul Walisch bin ich auch sehr dankbar wegen der wertschätzenden Fachgespräche.

Ich möchte auch denen danken, die mir nicht nur bei der Arbeit, sondern auch bei dem Aufenthalt in Deutschland geholfen haben: Karin Pericot, Stefan Kettler, Sara Celemín, Sylke Peters, Alketa Sulkja und Omar Rodríguez Carrasquillo. Diesen Menschen verdanke ich einen gesunden, qualitativen und lebensfreudigen Deutschland Aufenthalt. Sehr dankbar bin ich dem Schauspieler, Modesto Lacén Cepeda, für die langjährige, energiespendende Künstlerfreundschaft; der Familie González aus Caguas (Puerto Rico) für ihre herzliche Wärme zu mir; meiner Familie im Allgemeinen, aber insbesondere meiner Mutter, Ida Isis Vázquez Maisonet, für ihren bedingungslosen Beistand; meinem Vater, Natanael Álvarez Ortiz, für sein aufopferndes Vertrauen; und meiner Tante, der Matriarchin der Familie. Die ehrerbietige Charakterstärke und liebevolle Strenge meiner Tante haben mir die Kompetenzen verliehen, um den mundanen Alltag meistern zu können. Sie heißt Yadira S. Vázquez Maisonet. Ihr widme ich diese Arbeit.

Heidelberg/ Freiburg i.Br., im August 2009 Javier Y. Álvarez Vázquez

EINLEITUNG

Die Phänomenologie ist seit ihrem Entstehen so reich gewachsen, ich möchte beinahe sagen, hat so reich gewuchert, daß heute fast jeder sich irgend etwas aussuchen kann aus dem phänomenologischen Urwald, ohne dadurch die Phänomenologie dem Buchstaben nach zu verraten oder ihr untreu zu werden. Gerade diese Fülle der Entfaltung läßt es aber geraten sein, uns auf Grund einer genetischen Betrachtung auf das zu besinnen, was Husserls ursprüngliches Anliegen war und wie es sich entfaltet hat. Denn es ist ja keineswegs so, daß die Phänomenologie gerüstet und gewappnet mit einem Schlag aus dem Haupte Husserls geboren wurde, sondern vielmehr so, daß er sich schrittweise zu ihr durchrang.

Walter Biemel, 1959[1]

1. Kapitel: Die Aufgabe einer Entwicklungsgeschichte der phänomenologische Reduktion

1.1 Ort der Arbeit in der Husserl-Forschung

Die Aufgabe eines entwicklungsgeschichtlichen Forschungsprojektes ist, sich auf ein historisches Verständnis der erforschten Sache zu besinnen, auch wenn diese eine systematische ist. Ziel dieser Arbeit ist weder eine grundsätzlich neue systematische Interpretation, noch eine synchronische Darstellung der phänomenologischen Reduktion darzulegen. Es gibt viel Gutes über die phänomenologische Reduktion geschrieben, das auf ein synchronisch-systematisches

[1] Walter Biemel, *„Die entscheidenden Phasen in Husserls Philosophie."* In: *Zeitschrift für philosophische Forschung.* Bd. 13, Meisenheim/ Glan: Verl. Anton Hein KG., 1959, 189.

Verständnis der Reduktion zielt. Diese Arbeiten gehen von den kritischen Auseinandersetzungen von Eugen Fink, über die systematischen Auslegungen von Antonio Aguirre im Rahmen der „genetischen" Phänomenologie und Javier San Martín (in Spanien) bis hin zu der richtunggebenden Monografie von Sebastian Luft, unter anderem.[2] Daher bleibt mir nichts übrig als auf die lange systematische und kritische Diskussion über die reduktive Methode der Phänomenologie Husserls hinzuweisen, um einen grundlegenden, systematischen Einblick in das hier behandelte Thema überhaupt zu bekommen.

Durch eine entwicklungsgeschichtliche Darlegung der reduktiven Methode wird nur bestätigt, dass die Reduktion im Allgemeinen als *die methodische Ausschaltung der empirischen Apperzeption des Bewusstseins*[3] richtig zu verstehen ist. Auch wird hier an die Auffassung angeknüpft, dass letzten Endes der Begriff der Epoché, als *die methodische Aufhebung der natürlichen Seinsthese*,[4] und der der Reduktion von Husserl selbst praktisch als Synonyme gebraucht wurden.[5] Zu diesen systematischen und synchronischen Ergebnissen trägt die vorliegende Arbeit nichts neues bei.

Diese Frühentwicklungsgeschichte des Reduktionsbegriffes will jedoch beispielsweise zeigen, dass die reduktive Methode nicht immer gleich formuliert wurde, und, dass die Epoché und die phänomenologische Reduktion nicht immer als Synonyme galten, unter anderen inhaltlichen Aspekten. Die vorliegenden Untersuchungen wollten diesbezüglich ursprünglich schildern, dass die reduktive Methode einen Entstehungs- bzw. einen früheren Entfaltungsprozess erfahren hat,

---

[2] Eugen Fink, *„Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie."* In: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze.* Freiburg/ München: Karl Aber, 2004, 180-204. Zuerst erschienen in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 11. 1957; Walter Biemel, *„Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl."* In: Husserl. (Cahiers de Royaumont. Philosophie III) Paris: Minuit, 1959; dt., *„Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie."* In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. XIII. Meisenheim: Verl. Anton Hain, 1959; Elisabeth Ströcker, *„Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls."* In: dies., *Phänomenologische Studien.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987. Zuerste erschienen in: *Analecta Husserliana*, Vol. 1, 1971; Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction.* Vol. 1, The Hague: Martinus Nijhoff, 1960; Sebastian Luft, *»Phänomenologie der Phänomenologie«. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

[3] Vgl. z.B. Rudolf Bernet, Iso Kern und Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens.* Hambrug: Felix Meiner Verl., ^{2}1996, 58.

[4] Vgl. Gehard Funke, *„Bewusstseinswissenschaft"* in: *Vérité et Vérification/ Wahrheit und Verifikation.* (Phaenomenologica 61) La Haye/ The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, 48.

[5] Luft erkennt zutreffend die inhaltliche Annäherung zwischen beiden Begriffen im Spätwerk Husserls: „Trotz dieser terminologischen Unterscheidung ist anzumerken, dass „Epoché" als Enthaltung von allen Seinsgeltungen hinsichtlich der Weltexistenz beim späten Husserl nahezu synonym mit „Reduktion" verwendet wird..." (Sebastian Luft, *„Einleitung des Herausgebers."* in: XXXIV, S. XXI).

eine Systematisierungsphase in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre (z. B. in den Vorlesungen *Erste Philosophie* von Wintersemester 1923/24) durchgelaufen ist und, dass sie entlang des Denkweges Husserls auf verschiedenen Gründen bzw. in unterschiedlichen Gelegenheiten zunächst etwas rudimentär angedeutet, dann um-, neu- und mehrfach reformuliert wurde. Mit diesem umfangreichen Forschungsprojekt als Horizont im Hintergrund, welches den bescheidenen Rahmen einer einzelnen Dissertation überschreitet, beschränken sich die vorliegenden Untersuchungen auf den ersten Teil des idealen Gesamtprojektes, nämlich auf den Entstehungs- bzw. frühen Gestaltungsprozess, welcher die ersten sechs bis sieben Jahre – von ca. 1900 bis ca. 1907 – umfasst. *Warum* und *wie* entwickelt sich der Reduktionsbegriff, bildet die typische leitende Fragestellung einer ideenhistorischen Arbeit. Einigen Aspekten dieser Fragestellung bezüglich der reduktiven Methode Husserls versuche ich hier nachzugehen.

In der bisherigen umfangreichen und vielfältigen Literatur der Husserl-Forschung wurde Husserls Reduktionsbegriff – von gelegentlichen Hinweisen abgesehen – nicht als ein erkenntnistheoretisches Durchringen in seiner Entwicklungsgeschichte untersucht; es wurden auch nicht die unterschiedlichen Reduktionsformulierungen bei Husserl anhand der Methodenfrage und der Voraussetzungslosigkeit werkimmanent, d. h. werkkontextuell, mit ihren bestimmten Aufgaben und in ihrer Abfolge konsequent dargestellt. Husserls Reduktionsbegriff wurde unter anderen sehr verschiedenartigen Gesichtspunkten erläutert und gegebenenfalls kritisiert. Bezüglich eines allgemeinen systematischen Verständnisses der phänomenologischen Reduktion gelten Eugen Finks Auseinandersetzung immer noch heute als unüberholbare Klassiker der Husserl-Auslegung, auf welche die zeitgenössische Interpretationen nicht verzichten soll. Für die vorliegende Arbeit bilden Finks Erläuterungen der phänomenologischen Reduktion die Grundlage, obschon Fink kein entwicklungsgeschichtliches Interesse verfolgt hat. Vorweg soll gesagt werden, dass auch für die vorliegenden Untersuchungen die phänomenologische Reduktion im Sinne der universalen Epoché als das Außer-Betracht-lassen der Generalthesis der natürlichen Einstellung gilt und, dass indem dies konsequent und radikal geübt wird, „die phänomenologische oder

transzendentale Einstellung zur Verwirklichung [kommt]“.[6] Diese Auffassung der phänomenologischen Reduktion entspricht einem synchronischen und systematischen Verständnis des Begriffes, dessen Grundlage die reifen bzw. späteren Darstellungen Husserls bilden. Interessant für die vorliegende Arbeit ist, den Reifungsweg, d. h. den Gestaltungsprozess zu untersuchen, welcher hinter der Endgestalt der phänomenologischen Reduktion steckt.

1.2 Thema und Aufgabe der vorliegenden Untersuchungen

Husserl verwendet die methodische Maßnahme der Epoché seit den *Logischen Untersuchungen* von 1900/1901. Er erkennt das Jahr 1905 als wichtig, weil er in diesem Jahr zum bewussten Gedanken der phänomenologischen Reduktion kommt, nämlich als eine phänomenologisch spezifische Methode. Später ab ca. 1912, wie es bereits in der Sommervorlesung von 1912[7] und konsequenterweise in seinem Werk *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* von 1913 (*Ideen I*) zu sehen ist, unterscheidet Husserl immer weniger zwischen den Begriffen der Epoché und der Reduktion. Ab Mitte der zwanziger Jahren werden beide Termini nur als Perspektiven derselben Methode verwendet, indem beispielsweise die positive Seite der Methode als Epoché und die negative Seite als das „Residuum“, nämlich als die Reduktion betrachtet werden. Beim späteren Husserl, am deutlichsten im Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* von 1935-36 (*Krisis-Werk*), werden die zwei Begriffe praktisch als Synonyme gebraucht und kaum noch voneinander unterschieden. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auf die Anfänge dieser umfassenden Entwicklungsgeschichte. Dementsprechend befassen sich die vorliegenden Untersuchungen mit den entscheidenden ersten sieben Jahren der Begriffsentwicklung der phänomenologischen Reduktion. In Übereinstimmung mit dem Gesagten nenne ich *Frühentwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion* die Darstellung der vorliegenden Untersuchungen bezüglich der

[6] Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, 12. Siehe auch ders., *„Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie.“*, 1957; ders. *„Reflexionen zu Husserls Phänomenologischer Reduktion.“* in: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze.* Freiburg/ München: Verl. Karl Aber, 2004, 299-322. Zuerst erschienen in: Tijdschrift vor Filosofie, Sept. 1971, 540-558.
[7] Siehe Ms. B II 19 II.

systematischen und geschichtlichen Entfaltung des Reduktionsbegriffes in der historischen Demarkation des Zeitraumes zwischen den Jahren 1900 und 1907.

Systematisch gibt es einen wichtigen Unterschied zwischen beiden Begriffen. Die Reduktion ist jedoch eine konsequente systematische Folge der Epoché, und zwar in der Tiefe der Immanenz des Bewusstseins. Die Epoché bezieht sich negativ auf die Transzendenz, während die Reduktion ebenfalls negativ aber auf eine erste Stufe der Immanenz, die immer noch zum Teil auf die Transzendenz aufbaut oder mit anderen Worten auf irgendeine Weise mit nicht ursprünglich gegebenen Immanenten noch zu tun hat. Von einem historischen Blickwinkel aus scheint es, als ob Husserl zwischen den Jahren 1900 und 1902 in der damals verwendeten Epoché weder einen konstanten apodiktischen Boden im Bewusstsein, noch eine konsequente und stabile Methodik gefunden hätte, um Phänomenologie wissenschaftlich berechtigt betreiben zu können. In der Reduktion hingegen hat er zwischen 1902 und 1904 den angestrebten apodiktischen evidenten Boden erreicht, und zwar im phänomenologischen Gegebenen.

Später hat Husserl die Epoché und die Reduktion als eine und dieselbe Denkhandlung gesehen, welche nun in mehreren Stufen und für verschiedene Bewusstseinsregionen zu vollziehen ist. Diese historische „Verschmelzung“ beider Begriffe ist aus ihrem systematischen engen Zusammenhang nur mittels eines entwicklungsgeschichtlichen Instrumentariums nachzuvollziehen. Darzustellen wie genau dieses Instrumentarium methodologisch aussieht, ist die Aufgabe des zweiten Kapitels dieser Arbeit.

Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, in hermeneutischer und kritischer Interpretation die geschichtliche Entfaltung des methodologischen Begriffes der Reduktion, anhand des Denkweges Husserls, im Rahmen der erkenntnistheoretischen Phänomenologie darzustellen. Die Verfahrensweise der Untersuchungen ist entwicklungsgeschichtlich in dem Sinne, dass sie den operativen Begriff der phänomenologischen Reduktion inhaltlich und systematisch in ihrem gedanklichen Werden eruiert und sowohl inhaltlich als auch strukturell darstellt. Es sollen hierbei die ursprünglichen, philosophischen Zusammenhänge der phänomenologischen Fragestellung aufgedeckt werden, die Husserl mit der reduktiven Maßnahme zu lösen hoffte, und es soll gezeigt werden, wie diese Lösungsversuche beschaffen sind.

Hierfür werden die bisher kaum untersuchten Aufzeichnungen wie z. B. die Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03 und das *Manuskriptfragment F I 6/129*[8], welche sich von den anderen Manuskripten, Schriften und Werken aufgrund ihrer Bedeutung bezüglich der Entstehung des eigenständigen Begriffes der phänomenologischen Reduktion als solche abheben, im Detail und mit Blick auf ihre entwicklungsgeschichtliche Relevanz erforscht. Andere Manuskripte, Schriften zwischen den Jahren 1902/03 bis 1907 werden hier unter besonderer Berücksichtigung der in ihnen verarbeiteten phänomenologisch reduktiven Maßnahme bzw. Methode einer detaillierten systematischen Analyse unterzogen.

Die vorliegende Untersuchung ist dabei von der These motiviert, dass der Begriff der phänomenologischen Reduktion bereits 1902/03 bzw. 1904 in autonomen Anzeichen formuliert wird, die vom bestimmten Wissenschaftsideal Husserls im wesentlichen geprägt sind. Obschon dieses Wissenschaftsideal bereits in den *Prolegomena* den *Logischen Untersuchungen* von 1900 zu lesen ist, wird es hier anhand des *Logos-Aufsatzes* von 1911 dargestellt und diskutiert. Der Grund dafür ist, dass im *Logos-Aufsatz* andere Themen in besonderer Klarheit vorkommen, deren einführende Diskussion für die Gesamtdarstellung der vorliegenden Untersuchungen von Vorteil sind. Die Darstellung dieser Themen bzw. Begriffe und vor allem des Wissenschaftsideales, dem die reduktive Maßnahme entspringt, ist die Aufgabe des dritten Kapitels dieser Arbeit. Dadurch wird darauf gezielt, ein überblickendes Verständnis vom begrifflich-methodischen Zusammenhang der Phänomenologie als ein programmatisches Ganzes und ihrer Möglichkeiten als die unentbehrliche Grundlage für eine entwicklungsgeschichtliche Auffassung des hier behandelten Hauptthemas darzustellen. Das vierte Kapitel fungiert als eine Vorbemerkung bezüglich einer vorübergehenden Unterscheidung zwischen der Epoché und der phänomenologischen Reduktion als operative Begriffe. Im Laufe der nächsten Kapitel soll diese anfängliche Unterscheidung zwischen beiden Begriffen anhand der konkreten Texte inhaltlich bewiesen werden. Die Kapitel fünf und sechs befassen sich mit den frühesten Texten, in denen die phänomenologische Reduktion bzw. ihre Funktion zum ersten Mal überhaupt formuliert wird. In der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03 wird der Terminus der Epoché zum ersten Mal öffentlich eingeführt. Obschon der Terminus „phänomenologische Reduktion“ in der

[8] Veröffentlicht als Text Nr. 19 in X, 187ff. u. 452.

Vorlesung von 1902/03 bereits vorkommt, behandle ich im sechsten Kapitel ihre Funktion im *Manuskriptfragment F I 6/129* unter der Rubrik des „vorbegrifflichen Gebrauches“, weil ich ihre Etablierung als spezifischen Begriff erst um 1905 datiere und in den *Seefelder Manuskripten* lokalisiere. Das siebte Kapitel beschäftigt sich mit einem der *Seefelder Manuskripten* von 1905. Hier werden die erkenntnistheoretischen und methodologischen Schwierigkeiten unter dem Stichwort „Verlegenheiten“ thematisiert und im Zusammenhang mit der begrifflichen Formulierung der phänomenologischen Reduktion zur Diskussion gebracht. In diesem Kapitel wird der Terminus technicus „phänomenologische Reduktion“ als der „erste Beleg“ im Sinne dessen behandelt, dass er ganz bewusst als methodologischer Begriff von Husserl verwendet wird. Dabei orientiere ich mich an Husserls Bewusstwerdung seiner eigenen methodologischen Begrifflichkeit. Im achten Kapitel werden die ersten Anzeichen bzw. die begriffliche Situation eines Begriffstransfers im Sinne eines funktionellen Bedeutungswandels zwischen dem Begriff der Epoché und dem der phänomenologischen Reduktion als Hauptbegriffen dargelegt. Dieser funktionelle Bedeutungswandel zeichnet sich in der Form einer Annäherungsbewegung zwischen spezifischen Funktionen beider Begriffe ab. Neben den entwicklungsgeschichtlichen Aspekten wird im achten Kapitel auch die Originalität Husserls eigener Version der Erschließung der ersten Gewissheit des *cogito*-Argumentes ideengeschichtlich geschätzt und dargestellt. Wie diese Bewegung des Begriffstransfers sich weiter entfaltet, wird im neunten Kapitel anhand der fünf Vorlesungen *Die Idee der Phänomenologie* von 1907 erläutert. Im Unterschied zu dem komplexeren Begriff der phänomenologischen Reduktion, der sich seit 1902/03 eruieren lässt, taucht die phänomenologische Reduktion in den Vorlesungen *Die Idee der Phänomenologie* von 1907 in einer neuen Bedeutung auf. Diese neue Gestalt der phänomenologischen Reduktion lässt sich als eine entscheidende Phase der Entwicklung eines Begriffstransfer zwischen der Epoché und dem vielschichtigen Reduktionsbegriff deuten. Mit der Darstellung dieses Sachverhaltes befasst sich das neunte Kapitel der vorliegenden Arbeit. Das zehnte Kapitel entspricht der Zusammenfassung der Ergebnisse der einzelnen Teiluntersuchungen und deren Vervollständigung als ein organisches Ganzes.

Husserls verschiedene Formulierungen des Reduktionsbegriffes und ihre begründenden Zusammenhänge bilden, wie es gezeigt wird, verschiedene Antworten

oder Antwortversuche auf die phänomenologische Fragestellung bezüglich einer wissenschaftlichen Methodologie und des Forschungsprinzips der Voraussetzungslosigkeit. Ihrer Methode nach bemüht sich diese Gesamtforschung darum, nicht wie die wenigen „historischen" Untersuchungen, die zum systematischen Reduktionsverständnis führende „genetische" Rekonstruktionen des Husserlschen methodischen Reduktionsgedankens gleichsam *a parte post*, d. h. vom Endergebnis in den theoretischen Arbeiten (*Ideen I* bzw. *Erste Philosophie II*) oder Spätwerk (*Cartesianische Meditationen*, *Urteil und Erfahrung*, *Krisis-Werk*) Husserls her auszudeuten, sondern tatsächlich aus seiner Entwicklung, mithin aus Husserls Denken, zu interpretieren, wie es sich seit 1902 – aber besonders 1904 – und in der Auseinandersetzung mit einzelnen phänomenologischen Forschungen (*post* den *Logischen Untersuchungen*) und dem Wissenschaftsideal, es exemplarisch im Aufsatz *Philosophie als Strenge Wissenschaft* von 1911 (*Logos-Aufsatz bzw. -Artikel*) vorkommt, überhaupt ausgeprägt hat.

Ich habe mich darum bemüht, dass die vorliegende entwicklungsgeschichtliche Auseinandersetzung mit der Husserlschen erkenntnistheoretischen Phänomenologie und spezifisch mit dem Begriff der phänomenologischen Reduktion einerseits für historische und systematische Klärung – und Aufklärung – sorgt, anderseits zu neuen Fragestellungen anregt. Wer meine entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen und deren Ergebnisse ablehnen möchte, möchte auch wenigstens klar identifizieren können, aus welchen Gründen und differenzierend womit er bzw. sie nicht übereinstimmt. Wer jedoch historisch und systematisch mit Husserls Texten arbeitet, findet hier hoffentlich einen nützlichen begrifflichen, methodischen und historischen Rahmen zu einem nicht spekulativen oder bloß theoretischen, sondern vielmehr einem nüchternen entwicklungsgeschichtlichen Verständnis des Reduktionsbegriffes.

2. Kapitel: Methodologie des entwicklungsgeschichtlichen Verfahrens

2.1 Unterschied zwischen *entwicklungsgeschichtlich* und *historisch*

Eine entwicklungsgeschichtliche Arbeit ist keine *historische* im strengen Sinne, obschon jene dieser als untergeordnet verstanden wird. Die vorliegende Arbeit hat allerdings ein historisches Bestreben, insoweit hier das Forschungsmaterial direkt aus den Quellen schöpft und somit die philosophiegeschichtliche Objektivität gefordert wird. Sie ist aber keine historische im strengen Sinne einer Philosophie- bzw. Ideengeschichte. Eine Darstellung der philosophiegeschichtlichen Aspekte der Phänomenologie Husserls und ihrer Grundbegriffe würde den Rahmen dieser Untersuchung überschreiten. Die geistesgeschichtlichen Informationen, historische wichtige Hinweise auf die sozialen und kulturellen Verhältnisse der Zeit Husserls sowie das historische Umfeld der Husserlschen Philosophie und ihre Verflochtenheit in wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Zusammenhänge werden hier nicht explizit exponiert. Vielmehr werden sie hier sozusagen vorausgesetzt und fungieren als historische Basis der vorliegenden Arbeit.[9] In diesem Zusammenhang ist diese Entwicklungsgeschichte auch keine Historie der phänomenologischen Reduktion, dagegen eher die Darstellung ihres werkimmanenten Gestaltungsprozesses.

Eine Entwicklungsgeschichte zielt nicht darauf, den Gestaltungsprozess der Geistessache in ein Ideologieschema zu pressen. Daher darf man hier das Wort „Entwicklung" auch nicht evolutionistisch verstehen, sondern im Sinne eines dynamischen Gestaltens innerhalb des umfangreicheren Reifungsprozesses der Phänomenologie Husserls. Wir wissen, dass Husserl eine Reife, d. h. eine evolutive Entwicklung seines Denkens angestrebt hat. Ich möchte aber hier dem Leser die Beurteilung überlassen, ob die Entwicklung der phänomenologischen Reduktion facettenweise oder als Ganze als eine evolutive oder retrograde zu verstehen ist. Zu

[9] Spiegelberg, 1960; Luft, 2002; Hans Rainer Sepp (Hrsg.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild.* Freiburg/ München: Verl. Karl Alber, 1988; Schumann, Karl, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls.* (*Husserliana Dokumente*) Bd. I, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977; Verena Mayer, *Edmund Husserl*. München: Beck, 2009; Klaus Held, *„Edmund Husserl (1859-1938)"* in: Otfried Höffe, *Klassiker der Philosophie.* Bd. 2. *Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre*. München: Beck ^{3}1995.

der Bemühung, Ideologien und vorkonzipierte Schemata zu vermeiden, gehört auch, dass man eine etablierte „Husserl-Orthodoxie“ möglichst umgehen soll. Aus diesem Grund sollte man nicht staunen, wenn etliche namhafte Stimmen des Husserl-Forschungskanons zielgerichtet moniert oder einfach in den Hintergrund gerückt werden. Die Husserl-Orthodoxie wird hier jedoch als ein sehr wichtiger Teil der Wirkungsgeschichte des Hermeneutischen[10] berücksichtigt.

2.2 Abgrenzung von *genetischer* Herangehensweise

„Entwicklungsgeschichtlich“ bezeichnet auch ein Verfahren, das sich bewusst von einem „genetischen“ abgrenzen möchte. „Genetisch“, ganz unabhängig von der Wortetymologie, hieß bereits in der Zeit Husserls – unter anderen Nuancen – eine psychologistische Erklärung eines Bewusstseinsphänomens.[11] Heute genießt dieser Terminus eine quasi-theologische Bedeutung als Ursprung des Denkens bis hin zu einer modernen biologischen, nämlich als die Gentechnik betreffend (gentechnisch). Im übertragenen Sinne besteht eine hermeneutische Praxis, eine „genetische“ Verfahrensweise, hinter der eine Art *„geisteswissenschaftlich“ gentechnisches* Verfahren steckt im Sinne einer konstruierenden Manipulation von Elementardenkeinheiten eines Denkgrundgebildes und im Sinne eines „hermeneutischen“ Hineinlegens. Gegen derartiges „genetisches“ Vorgehen möchte sich die entwicklungsgeschichtliche Forschungsmethode nachdrücklich abgrenzen. Hierbei wird vor allem an die „genetisch“ orientierten Arbeiten von Rudolf Boehm und Dieter Lohmar gedacht. Die *gentechnische* Auslegung in Boehms Aufsatz besteht grundsätzlich in der Verwechselung der Epoché mit der phänomenologischen

[10] Über das Hermeneutische als die Tätigkeit des Interpretieren, zu dem das Gegenständlich wesentlich ist, siehe Günter Figal, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie. Tübingen:* Mohr Siebeck, 2006. Figals Darstellung des Interpretierens entspricht einem realistischen Ansatz, der sich vom Gadamer’schen antirealistischen Ansatz grundsätzlich distanziert.

[11] Als ein Beispiel kann man hier eine Passage vom Jahr 1902/03 im Zusammenhang der Abgrenzung der Phänomenologie der Erkenntnis von der Psychologie zitieren, in der Husserl praktisch die genetische Verfahrensweise der Psychologie bzw. des Psychologismus dem aufklärenden Vorgehen der erkenntnistheoretische Phänomenologie entgegensetzt: „Nicht eine deskriptive, *genetische* und kausale psychologische Analyse ist es, auf die es hier ankommt. In der Psychologie wird die Deskription als Unterlage für das Ziel der *genetischen* Erforschung der intellektuellen psychischen Erlebnisse behandelt – also hier gelten die Erlebnisse wirklich als Erlebnisse, Akte empirischer Persönlichkeiten – , in der Erkenntnistheorie aber als Unterlage für eine *Aufklärung* der allgemeinen Bedeutungskategorien und gegenständlichen Kategorien und der auf die subjektive Realisierung des Logischen bezüglichen Begriffe...“ (Mat. III, 77f.) Hervorhebungen vom Verf.

Reduktion und in der undifferenzierten Behandlung des Evidenzprozesses. Dies ist besonders kritisch in seiner Auseinandersetzung mit dem Text der *Logischen Untersuchungen* zu sehen.[12] Bei Dieter Lohmar besteht eine eindeutige Manipulation des Begriffes und des Textes der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen*, in dem er von den Anführungszeichen („“) Gebrauch macht, um den Terminus technicus der „Reduktion auf den reellen Bestand“ durch seine Auseinandersetzung in den Text der Quellen hineinzulegen, und dann diesen als problematisch bzw. „fehlgeschlagene Form der Reduktion“ auszudeuten. Lohmar betont diese Form der Reduktion als „nicht“ bzw. „wenig bekannt“, vermutlich gerade deshalb, weil es sie den Worten nach gar nicht gibt! Denn das, was er in Anführungszeichen als die „Reduktion auf den reellen Bestand“ wiedergibt, ist gar kein Zitat aus den *Logischen Untersuchungen* – weder von der 1. noch der 2. Auflage.[13]

2.3 Voraussetzung eines gegebenen Reales

Eine Entwicklungsgeschichte eines philosophischen Begriffes fungiert auch als eine werkimmanente Interpretation, welche die Voraussetzung für eine historische werktranszendierende bildet. Um das nicht abschließende Aufgehen der antirealistisch hermeneutischen Prozessualität[14] und die Beweisdilemmata der philosophischen Hermeneutik (Gadamer) bzw. der Interpretationsphilosophie (Interpretationismus) zu vermeiden, soll hier der Begriff der Interpretation in einem

---

[12] Siehe Rudolf Boehm, *„Die phänomenologische Reduktion“* in: ders., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie.* The Hague: 1968, 119-140, insbes. 122-125.

[13] Siehe Dieter Lohmar, *„Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen – und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn“* in: Heinrich Hüni u. Peter Trawny (Hrsg.), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held.* Berlin: Duncker & Humbolt, 2002, 751-771. Ein dem angegebenen Aufsatz zeitlich vorangehender aber noch nicht veröffentlichter Vortrag von Lohmar wurde *„Zur Vorgeschichte der transzendentalen Reduktion in den Logischen Untersuchungen. Die unbekannte ‚Reduktion auf den reellen Bestand’“* betitelt. In diesem Zusammenhang ist vielleicht sinnvoll zu erwähnen, dass nicht unwichtige Bedeutungswandel bzw. -verschiebungen zwischen den *begrifflichen* Adjektiva „real“, „reell“ und „rein phänomenologisch“ zwischen der 1. und 2. Auflagen der *Logischen Untersuchungen* stattfinden, welche gerade in Lohmars Auseinandersetzung nicht berücksichtigt werden.

[14] Vgl. Figal distanziert sich von der Hermeneutik Gadamers, indem er beispielsweise über sie moniert, dass die hermeneutisch erfahrene Sache „im Prozessualen des Gesprächs aufgeht“ (Figal, 3). Siehe auch die Kritik von Krämer: „Der Interpretationismus wendet sich gegen die Bestimmtheit der traditionellen Metaphysik und schließt sich daher überwiegend einer (unbestimmbaren) Prozessualität an. Diese Option ist jedoch mit konträren fundamentalistischen Prämissen belastet. Vor allem ist die These wiederum nicht beweisbar, weil ein Kontrastprinzip fehlt und daher auch keine einschlägige Diagnose möglich ist“ (Hans Krämer, *Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus.* München: Beck, 2006, 207).

naturalistischen Sinn verstanden werden.[15] So erweist sich beispielsweise das Werk *Gegenständlichkeit* von Günter Figal als ein richtunggebendes und fruchtbares Exempel einer realistischen Hermeneutik. In Anlehnung an eine realistische Hermeneutik, wie beispielsweise auch bei Emilio Betti[16] zu finden ist, aber auch an angeeignete Elemente und Begriffe der Phänomenologien von Husserl, H. Plessner und Merlau-Paunty u.a., gelingt Figal die realen Grenzen des Textinterpretierens durch die Sachlichkeit und zugleich das Unbegrenzte mittels der Textunbestimmtheiten zu erkennen, ohne das realistische Terrain verlassen oder in einen naiv-dogmatischen Realismus verfallen zu müssen.[17] In diesem Zusammenhang wird in der vorliegenden Arbeit die Linie eines semantischen Realismus verfolgt, indem ein Reales, ein Gegenständliches,[18] der vorliegenden Untersuchung primär gegeben ist. Husserls Texte als Quellen und insbesondere das Denkgrundgebilde der phänomenologischen Reduktion sind uns primär gegeben als das, „was da ist, damit man ihm entspreche, und das doch in keinem Entsprechungsversuch aufgeht."[19]

Die Tragweite der Methodologie dieser Arbeit fußt dementsprechend auf einem erkenntnistheoretischen Realismus, der postuliert, dass es eine Gegenständlichkeitswelt, d. h. eine Welt von Gegenständlichen, *realiter* gibt und dass sie *eigentlich* erkennbar ist. Diese gegebene Welt ist für alle Betrachtenden dieselbe und identisch. Jedes Gegenständliche ist in seiner Gegenständlichkeit betrachtungsunabhängig und existiert bzw. ist gegeben, auch wenn kein persönliches Bewusstsein es wahrnimmt. In diesem Zusammenhang ist jede semantische Aneignung eines Gegenständlichen als adäquat (wahr) oder inadäquat (falsch) – mindestens approximativ – zu beurteilen. Die aus der adäquaten Aneignung bzw. Darstellung des Gegenständlichen resultierte Erkenntnis kann durch Theorien, wissenschaftliche Methoden, Erklärungsmuster oder etliche hermeneutische

[15] Für eine kritische Auseinandersetzung gegen die antirealistischen Ansätze der philosophischen Hermeneutik und des Interpretationismus siehe Krämer, 2006. Für eine angemessene Rezeption dieses Buches siehe Emil Angehrn, *„Interpretation und Weltbezug. Über: Hans Krämer: Kritik der Hermeneutik"* in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 56, Heft 4, Berlin: Akademie Verl., 2008, 632-636.
[16] Emilio Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1967.
[17] Siehe Figal, 125f. Zum Problem der Perspektivität und Sachlichkeit siehe auch Figal, 65ff.
[18] Zum Begriff des Gegenständlichen siehe Figal, 92-41 und insbes. 126-141.
[19] Figal, 3.

Konventionen u.a. erworben werden. Das Gegenständliche ist jedoch *ursprünglich* von jedem wissenschaftlichen Instrumentarium unabhängig.

2.4 Historisch methodologische Voraussetzungen und die systematische Aufgabe

In den vorliegenden entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen wird nach typisch historischen Methoden verfahren. Hier werden Analysen früherer Stadien bzw. Gestaltungen eines Gedankenphänomens als Forschungsgegenstand diachronisch durchgeführt, wie es charakteristisch für übliche historische Arbeiten ist. Eine analysierende Untersuchung einer Quelle zielt darauf ab, zunächst das Denkgrundgebilde *inhaltlich* zu identifizieren, nämlich die phänomenologische Reduktion. Nach der Kohärenz dieser Vorgehensweise wird die Voraussetzung eines synchronischen, theoretischen oder allgemeinen Verständnis der phänomenologischen Reduktion manifest. Eine spezifische Analyse des Denkgrundgebildes wird dann mit dem Zweck durchgeführt, es in die Elementardenkeinheiten – wie beispielsweise grundlegende Funktion(en) oder notwendige Relation(en) u.a. – zu zergliedern. Das Denkgrundgebilde wird hier als die einfachste monosubsystematische, aus verschiedenen Elementardenkeinheiten bestehende Denkkonfiguration einer spezifischen Denksynthese gedacht, die noch die charakteristischen Merkmale dieser Denksynthese aufweist. Die einzelnen Analysen werden dann im Rahmen einer diachronischen Ebene (im Sinne eines geschichtlich-chronologischen Koordinatensystems bzw. einer diachronischen Schau) dargestellt. Die daraus resultierte entwicklungsgeschichtliche Darstellung kann eventuell im Bereich anderer Forschungen je nach Forschungsinteresse als Arbeitsmaterial vielfältig bewertet, analysiert oder interpretiert werden. Das Ziel der vorliegenden Forschung ist aber eigens die sachgemäße Darstellung der verschiedenen Formen der phänomenologischen Reduktion zustande zu bringen und diese als Prozess zu präsentieren.

In dieser methodologischen Beschreibung des Forschungsvorgehens kann man die offensichtliche Schwierigkeit erkennen, die historische von der systematischen Instanz der Forschungsmethode auseinander zu halten. Die historischen und systematischen Instanzen sind in der Forschungspraxis sehr eng miteinander

verflochten, dass es wenig Sinn macht, sie auf eine gewundene Weise zu trennen. Man kann sie jedoch aspektweise hervorheben und nach Relevanz betonen. Der direkte Bezug auf die Quellen und die diachronische Verfahrensweise geben eindeutige Rechenschaft über die historische Instanz dieser Arbeit. Die Einzelanalysen, in denen Denkstrukturen und -funktionen erforscht werden, sprechen für einen der systematischen Aspekte der Methodologie. Hier tritt das Systematische in der Form der philosophischen Erörterung der Geistessache in ihre Elemente und deren Zusammenhänge auf. Die Systematik der vorliegende Forschung kommt nicht nur durch das Thematische, Kategoriale oder Theoretische zum Ausdruck, sondern auch in der Darstellungsweise der (Mikro-)Komparatistik. Die Komparation von zwei oder mehreren Gestaltungen verschiedener Zeitpunkte desselben Denkgrundgebildes bringt beispielsweise eine systematische Forderung mit sich.

Um Rechenschaft über die phänomenologische Methode geben zu können, muss hier die quasi-tautologische Verfahrensweise des phänomenologischen Erklärens der Phänomenologie aufgegeben werden – wobei hier „Phänomenologie" als Genitivus objectivus steht. Prinzipiell wird hier ein *regressiver* und *decodierender* Interpretationsansatz an die Quellen appliziert. Demzufolge werden progressive, produktive Auslegungsansätze vermieden, die letzten Endes in ein Hineinlegen – im Gegensatz zum Auslegen – münden.

2.5 Die Dynamik des Begriffswandels

Aus der *ursprünglichen* Unabhängigkeit des gegebenen Reals, der existierenden Gegenständlichkeitswelt, resultiert, dass kein wissenschaftliches Instrumentarium zu dessen Erkenntnis absolut notwendig ist. Nur vom Verhältnis der Sachlichkeit des hermeneutischen Unternehmens, der geisteswissenschaftlichen Ressourcen und des menschlichen Wissensvermögens (bzw. nach den Wissenstechniken) u.a., kann man sich zur Evaluation und Auswahl des wissenschaftlichen Instrumentariums orientieren lassen. In diesem Zusammenhang besitzt das hier verwendete Erklärungsmuster demzufolge keinen endgültigen, unumstößlichen Status. Es hat sich jedoch aus der Geistessachlage und den pragmatischen Zwecken der Untersuchung herausgebildet.

Aus der Auseinandersetzung mit den Verhältnissen der werkimmanenten Entwicklung, welche der Begriff der phänomenologischen Reduktion entlang des Werkes Husserls aufweist, hat sich hier ein dynamisches Erklärungsmuster entfaltet, durch welches versucht wird, die Dynamik des hier darzustellenden Begriffswandels systematisch zu beschreiben. Es handelt sich hier um einen komplexen Begriffswandel, der sich nicht mit der Vorstellung eines schlichten Bedeutungswandels aufdecken lässt. Bei diesem Sachverhalt bestehen mehrschichtige Relationen, die hier unter dem Sammelbegriff des *Begriffstransfers* gefasst werden. Auf einer funktionellen Schicht findet der Terminus technicus der „phänomenologischen Reduktion" seine Aufgabe als bezeichnender Ausdruck für eine besondere methodische Funktion. Diese Funktion, die mit dem entsprechenden Terminus technicus gedeckt wird, fungiert auf der rein sprachlichen Auffassungssicht als Inhalt. Als Funktion ist sie jedoch tätige Denkhandlung. Sie ist mit anderen Worten performatorischer Inhalt auf der funktionellen Schicht. Das Dynamische tritt hier in der Form eines internen Begriffstransfers zwischen den verschiedenen Begriffsschichten des untersuchten Begriffes auf, wobei jedes Begriffselement seine partiell selbstständigen Entwicklungsbewegungen aufweist. Entlang dieser Entwicklungsbewegung ergeben sich Berührungspunkte, in denen ein begrifflicher Inhaltstransfer stattfindet, aus dem zugleich sprachauffassungsmäßige Überlappungen entstehen. So zeigt es sich beispielsweise, dass der spätere phänomenologische Reduktionsbegriff in der Tat eine Begriffssynthesis von ursprünglich zwei unterschiedlichen methodischen Operationen ist. Dies hat zur Folge, dass der spätere Husserl die Termini technici der Epoché und der phänomenologischen Reduktion beispielsweise im *Krisis-Aufsatz* mehr oder minder synonymisch verwendet hat.[20]

[20] Sebastian Luft weist darauf hin, wenn er die folgende Anmerkung bezüglich seiner eigenen Auseinandersetzung mit den Begriffen macht: „Epoché und Reduktion werden im folgenden als ein methodisches Verfahren behandelt und sollen nicht künstlich auseinandergehalten werden – eine Differenzierung, die vielleicht beim frühen Husserl Sinn ergibt, nicht aber beim späteren. Beim späten Husserl tritt der Gebrauch des Terminus Epoché ohnehin zurück zugunsten desjenigen der Reduktion, wohl auch deshalb, weil die Reduktion einen größeren Stellenwert als den der bloßen Methode angenommen hat und stellvertretend für das Charakteristische von Husserls Philosophie im Ganzen steht, während „Epoché" noch eher mit erkenntnistheoretischem Beiklang behaftet ist" (Sebastian Luft, *„Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion."* in: Rolf Kühn und Michael Staudigl (Hrsg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, 31-49.)

2.6 Der primäre und sekundäre Husserl

Die (distanzierte) Autorenintention fungiert informierend bei jeder interpretierenden Tätigkeit. Sie bereitet Einsicht in Erörterungen und in Kontexten des Gegenständlichen in der Texthermeneutik. Dementsprechend ist instrumentell sinnvoll die (distanzierte) Autorenintention immer zu berücksichtigen. Nichtsdestotrotz muss auf einen mehr oder minder autonomen Textsinn geachtet werden, denn die Absicht des Autors bildet kein infallibles Kriterium der Richtigkeit einer Interpretation. Übernimmt der Autor retrospektiv eine interpretierende Tätigkeit, muss man die daraus entstandene Aneignung den Quellen nach über die Adäquatheit oder Inadäquatheit der Erkenntnis (Autoreninterpretation) überprüfend beurteilen. Sobald das Moment der Selbstkommentierung bzw. -interpretation eintritt, hört der Autor auf, Primärautor zu sein und geht in den Status eines Sekundärautors über.

Diese Unterscheidung lässt sich am besten durch eine bereits von Hans-Helmuth Gander entwickelte strukturelle Schematisierung der zwischen dem interpretierenden Bewusstsein, den Texten, als auch innerhalb der Texten wirkenden Differenz erklären: nämlich *„die hermeneutische Haltung des zweiten Blicks“*.[21] Im Kontext der phänomenologischen Hermeneutik Ganders wird diese hermeneutische Haltung des zweiten Blickes von einem „ersten Blick“ unterschieden, „der sich gleichsam „außerhalb“ der Wirkungsgeschichte im originären Zeitfeld der Textentstehung hält und der mit Bezug auf diese Ursprünglichkeit [...] deshalb in einer Auslegung auch nicht reproduziert werden kann, sondern nur im differenziellen Status seiner Uneinholbarkeit zu vergegenwärtigen ist“.[22] Die hermeneutische Haltung des zweiten Blickes besagt die Differenz zwischen Leser, Autor und den Texten des Autors. Diese innerhalb des hermeneutischen Dreiecks (Leser-Autor-Texten) bestehende Differenz wird als „unüberbrückbar“ beschrieben. Sie entspringt dem Zeitenabstand (Gadamer), der als ein *wirklicher*, geschichtlicher Abstand verstanden wird.[23]

---

[21] Siehe Hans-Helmuth Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2001, 173-186.
[22] Gander, 178.
[23] Vgl. Gander, 178.

Oben wurde auf Vorentscheidungen, Voraussetzungen und – im gegebenen Fall – Vormeinungen unseres interpretativen Vorverständnisses hingewiesen. Dies wird in den folgenden Kapiteln der Transparenz halber je nach spezifischer Relevanz weiter gemacht. In Anspielung an Gadamer könnte man sagen: Es genügt zu sagen, dass man *miss*verstehen kann, wenn man *anders* versteht, um überhaupt zu verstehen. Denn das Missverstehen gilt auch als Andersverstehen, insoweit es noch nicht in das *Anderes*verstehen übergeht. Neben dem Besserverstehen des Historismus und dem Andersverstehen der philosophischen Hermeneutik gibt es auch die Option des Wirklichverstehens eines hermeneutischen Realismus, auf das mindestens asymptotisch gezielt werden kann.[24] In diesem Sinne wird hier „den unabschließbaren Prozess des geschichtlichen Verstehens" als *den geschichtlichen möglichst adäquaten Versuch des Wirklichverstehens* gefasst. In diesem Zusammenhang wird die fruchtbare Unterscheidung der hermeneutischen Haltung des zweiten Blickes (Gander) in den Kontext dieser Arbeit gezogen.

Die Unterscheidung zwischen Primär- und Sekundärautor entspricht demzufolge der implizierten Differenz der hermeneutischen Haltung des zweiten Blickes. Der Zweck unserer Unterscheidung ist vielmehr, ein Kriterium für das Qualifizieren eines Textes als Quelle zu entwickeln. Hier gilt die Quelle als der objektive Ursprung der auslegenden Tätigkeit. Wenn der Primärautor als die Originärinstanz der Textentstehung eines in dessen Ort und Zeit aktuellen, d.i. in Aktus erforschten, bestimmten Textes zu verstehen ist, gibt es keinen sinnvollen Grund Primärautor und Quelle zu trennen, geschweige denn über irgendeinen Abstand zu reden. Die Autorenschaftsinstanz eines nach Ort und Zeit von der aktuellen Quelle unterschiedlichen Textes gilt hingegen – in Bezug auf die aktuellen Quellen – als nicht originär, d.i. nicht ursprünglich. Wie oben erörtert, entsteht aus dem Orten- und Zeitenabstand eine Differenz bzw. Differenzen zwischen der Autorenschaftsinstanz eines auf die Quelle (retrospektiv) beziehenden Textes und der aktuell bezogenen Quelle. Die für die vorliegende Arbeit wichtige, hervorzuhebende Differenz ist eine realontologische: die Ursprungsdifferenz. Aufgrund dieser

[24] Ich möchte hier weder revolutionär, noch rebellisch aus einem angeblichen „Besserwisserposition" verfahren, sondern nur mit dem von mir vorentschiedenen hermeneutisch-realistischen Ansatz konsequent sein. Denn wenn der hermeneutisch antirealistische Ansatz nicht konsequent bewiesen werden kann, dann gilt er nicht als definitiv und obligatorisch. Vielmehr bleibt dieser neben jenem nur eine Annahme unter anderen.

Ursprungsdifferenz wird der nicht ursprüngliche Text als Quelle disqualifiziert. Seine Autorenschaftsinstanz ist das, was hier als Sekundärautor bezeichnet wird.

Diese Überlegungen lassen sich auf den spezifischen Fall unserer Untersuchungen übertragen. Demzufolge lässt sich von einem primären und sekundären Husserl sprechen. Der erste ist *originaliter* der Autor der jeweiligen untersuchten Quellen, der zweite, der distanziert sich retrospektiv auf ein anderes Gegenständliche als seinen eigenen Standpunkt beziehende Interpret.[25]

[25] Siehe unten die *Methodische Vorbemerkung zur entwicklungsgeschichtlichen Forschung: der „primäre" und „sekundäre" Husserl* im 7. Kapitel.

ERSTER ABSCHNITT

DAS WISSENSCHAFTSIDEAL UND DER UNTERSCHIED ZWISCHEN EPOCHÉ UND REDUKTION

"Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist; Erkenntnis, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes Wissen."[26]

Immanuel Kant

3. Kapitel: Motiv und Programm der Phänomenologie Husserls. Zur Etablierung der Phänomenologie als Wissenschaft

Die vorliegende Untersuchung des Aufsatzes *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1911 im ersten Jahrgang der Zeitschrift „Logos" erschienen, dient dieser Arbeit als methodischer Ausgangspunkt für meine Untersuchungen bezüglich der phänomenologischen Reduktion. In diesem Aufsatz, auch *Logos-Aufsatz* genannt, wird praktisch kein phänomenologischer Begriff ausführlich dargestellt. Es gibt mindestens vier Gründe, die diese Eigenheit erklären: erstens der populäre Charakter des Artikels, zweitens dass Husserl sich mit verschiedenen Begriffen und Aspekten der Phänomenologie bereits vor Frühjahr 1911 auseinander gesetzt hat, drittens viele andere Begriffe werden nur erwähnt, weil Husserl sie noch als Programm gedacht hat; und viertens Husserls Anliegen lag nicht in der ausführlichen Auseinandersetzung mit fundamentalen Begriffen der Phänomenologie, sondern in der Etablierung der Phänomenologie als die Wissenschaft, welche ─ gegenüber dem Naturalismus und dem irrationalen Skeptizismus ─ die wissenschaftliche Erkenntnis des Bewusstseins auf festen Boden bringt. Bekannt ist jedoch, dass die bereits vor 1911 behandelten

[26] Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.* (1786) in: *Kant's Werke.* Akademie-Ausgabe (Ak.) IV, 468.

Themen und Begriffe für einen Denker wie Husserl programmatisch bleiben mussten. Dies ist in dem Sinne zu verstehen, dass sie für ihn noch nicht als definitiv galten, sondern weiter zu entwickeln, zu vertiefen oder zu korrigieren waren. Daher zeichnet sich seine Philosophie durch diesen Forschungscharakter als Arbeitsphilosophie aus.

Mit der Reduktion als Thema und Leitfaden möchte ich zurück in die Entwicklungsgeschichte des Denkweges Husserls gehen und, indem ich dieser folge, die Entwicklungsgeschichte des Begriffes der Reduktion nachvollziehen. Somit besteht mein Projekt darin, die Entwicklungsgeschichte der Reduktion in ihrem Gedanken- bzw. Sinnzusammenhang darzustellen. Diesbezüglich gibt die folgende Untersuchung des *Logos-Aufsatzes* drei fundamentale Voraussetzungen für das hier angestrebte Ziel: erstens einen Rückgriff auf den ursprünglichen Geist bzw. das 1911 kristallisierte wissenschaftliche Motiv der Phänomenologie Husserls, zweitens ein überblickendes Verständnis über den begrifflich-methodologischen Zusammenhang der Phänomenologie (als Ganzes und als Programm) und ihrer vielfältigen Möglichkeiten, und drittens eine fundierte und zusammenhängende Einsicht über die Bedeutung der Reduktion und des Begriffsumfanges derselben.

3.1 Der Anspruch der Phänomenologie als strenge Wissenschaft

Trotz des „populären" Charakters[27] des *Logos-Aufsatzes* spielt dieser Aufsatz eine wichtige Rolle in der entwicklungsgeschichtlichen Husserl-Forschung.[28]

[27] In einem Brief vom 3.08.1929 an den Philosophen Georg Misch äußert sich Husserl über seinen *Logos-Artikel* als „populär". Diese Aussage Husserls u. a. darf jedoch nicht unkritisch übernommen werden, denn sie wird aus dem Jahre 1929 *rückblickend* und *selbstbeurteilend* zum Ausdruck gebracht (siehe Dok. III/4, 276ff.). Zudem kann hier Husserl selbst aus einem Brief an denselben Philosophen zehn Monate später zitiert werden: „Jeder Selbstdenker müsste eigentlich nach jedem Jahrzehnt seinen Namen ändern, da er dann zu einem Andern geworden ist" (Hua-Dok. III/4, 281). Zweifelsohne hat der *Logos-Artikel* einen populären Ton, wurde er jedoch mit Eifer und Leidenschaft von einem sehr bedeutenden Denker ernstlich geschrieben. Dass sowohl der populäre Ton als auch der wissenschaftliche Ernst im Artikel vorhanden sind, ist vermutlich ein Faktor für die relativ arme Auseinandersetzung mit dem *Logos-Artikel* in der Husserl-Forschung gewesen (siehe unten nächste Anm.).

[28] Siehe Quentin Lauer, *„Introduction."* In: Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse.* Intr., trad. et comment. Q. Lauer. Paris: Presses Universitaires de France, 1955, 1-50; ders., *„Introduction."* In: Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy.* Trans. w. notes and introd. Q. Lauer. New York: Harper & Row, 1965, 1-68 (modifizierte und erweiterte engl. Version der frz. Fassung); Júlio Moreira Fragata, *„A possibilidade duma Filosofia como ciência rigorosa."* In: *Revista portuguesa de filosofia. Actas do I Congresso Nacional de Filosfia.* Braga: Livraria Cruz, 1955, 73-79; Alexandre Fradique G. O. Morujão, *„Husserl e a Filosofia como ciência rigorosa."* In: *Revista portuguesa de filosofia. Actas do I Congresso Nacional de Filosfia.* Braga: Livraria Cruz,

1955, 80-90; Alwin Diemer, *„Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft."* In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung.* Bd. XIII. Meisenheim: Verl. Anton Hain, 1959, 243-262; Karel Kuypers, *„La conception de la philosophie comme science rigoureuse et les fondements des sciences chez Husserl."* In: *Husserl.* (Cahiers de Royaumont. Philosophie III) Paris: Minuit, 1959, 72-94; Rudolf Boehm, *„Les sciences exactes et l'idéal husserlien d'un savoir rigoureux."* In: *Archives de Philosophie.* Tome XXVII. Paris: Beauchesne, 1964, 424-438, dt. *„Philosophie als strenge Wissenschaft."* In: Rudolf Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1968, 1-17; ders., *„Husserl und der klassische Idealismus."* In: R. Boehm 1968, 18-71; Ante Pažanin, *Das Problem der Philosophie als strenger Wissenschaft in der Phänomenologie Edmund Husserls.* (Diss.) Köln, 1962, bes. 48-71; Wilhelm Szilasi, *„Nachwort."* In: Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1965, 87-101; Michael Seidler, *„Philosophy as a Rigorous Science. An Introduction to husserlian Phenomenology."* In: *Philosophy Today.* Vol. XXI. Ohio: Messenger Press, 1977, 306-326; Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, *„Einleitung der Herausgeber."* In: *Husserliana*, Bd. XXV, bes. S. XI-XIV ; Dermot Morgan, *Edmund Husserl. Founder of Phenomenology.* Cambridge: Polity Press, 2005, 43-46.

Als eine der ersten Arbeiten — wenn nicht die erste —, die sich mit dem *Logos-Aufsatz* auseinandersetzen, ist Q. Lauers Einleitung in denselben grundlegend und richtungweisend. Er betrachtet den *Logos-Aufsatz* als eine Übergangsarbeit, die zwischen der prä-transzendentalen und der transzendentalen Entwicklungsphase der Husserlschen Phänomenologie liegt (Lauer 1955, 2f.). Vor allem vertritt Lauer die These, dass die in diesem Aufsatz zusammengebrachten Ideen nicht nur die Weiterentwicklung des Husserlschen Denkens ermöglichten, sondern sogar ihm notwendig waren (S. 3). Wie er treffend merkt, der *Logos-Aufsatz* will vielmehr eine Einleitung in das wissenschaftliche Ideal der Phänomenologie als in ihre präzise Methodologie. (Lauer äußert sich genauer darüber in der modifizierten und erweiterten engl. Version von 1965; vgl. Lauer 1965, 3). In diesem Zusammenhang fungiert diese Einleitung der Phänomenologie als eine Vorstellung der philosophischen Wissenschaft als ein Wert unter anderen Werten. Trotz seiner zielgerichteten, unnachsichtigen Kritik („Kritik üben", vgl. XXV, 11f.) leugnet Husserl nicht das Recht anderer Philosophien als andere Werte („Wissenschaft ist *ein* Wert", vgl. XXV, 58f.). Richtig ist, dass er den von ihm kritisierten philosophischen Richtungen den Wert als *Wissenschaft* radikal abspricht. Lauer weist treffend auf diesen Aspekt in seiner französischen Arbeit hin (Lauer 1955, 4 und Anm. 413, 189f.), streicht er jedoch diesen nicht unbedeutenden Hinweis in der englischen Version weg. M. J. Seidler scheint auch darauf hinzuweisen, indem er die Tatsache als positiv für eine Einführung in die Phänomenologie ansieht, dass der *Logos-Artikel* von einem jungen Man geschrieben wurde: „...and this seems to result in a greater tolerance and open-mindedness — one might even say freshness — than his later works exhibit" (Seidler 1977, 306). Im Gegensatz zu Lauer und Seidler interpretiert A. Diemer Husserls Darstellung seines Ideals als eine intolerante Überzeugung, in der es keine Möglichkeit für andere Philosophien gibt (Diemer 1959, 243f.). Diese Interpretation ist eine Folge eines Missverständnisses bezüglich des methodologischen Begriffes der Intuition bzw. Wesensschauung. Diemers Auslegungsweise führt ihn zu dramatischen Ausschlüssen wie beispielweise die Interpretation der wissenschaftlichen Phänomenologie als einer Gnosis (S. 247). Zudem legt er konkret den *Logos-Aufsatz* als eine „Metaphysik" und „Religion" (S. 248) aus, was in diametraler Dissonanz zu dem von Husserl vertretenen Wissenschaftsideal steht. Bezüglich dieser zweiten Interpretation ist zu vermuten, dass Diemer hier auf die oben erwähnte Schwierigkeit des populären Tones und des wissenschaftlichen Ernstes, zugleich im Aufsatz vorhanden, stößt. Es kann doch nicht bezweifelt werden, dass manche Äußerungen Husserls in diesem Aufsatz religiös oder sogar poetisch klingen können. Dies darf jedoch nicht unabhängig vom Zusammenhang der gesamten Abhandlung gelesen werden. (A. Pažanin setzt sich mit dieser Interpretation Diemers knapp auseinander; siehe Pažanin 1962, 62f.). Ein anderer Fall einer unzutreffenden Interpretation findet man in dem kurzen Artikel von J. Moreira Fragata (siehe Moreira Fragata 1955). In seinem Artikel legt er von Anfang an das Ideal der philosophischen strengen Wissenschaft als den Versuch Husserls, die verschiedenen philosophischen Richtungen und Systeme zu vereinheitlichen, aus. Somit baut Moreira Fragata seine ganze Argumentation auf diese Auslegung des philosophischen Wissenschaftsideals als eine „Vereinheitlichung des philosophischen Denkens" („unificação do pensamento filosófico", S. 73f., 79; „unificação sistemática", „unificação integral", S. 78f.) auf. Der Verfasser versteht unter Philosophie bzw. *„pensamento filosófico"* eine diskursive Intelligenz (*„inteligência discursiva"*), welche er der intuitiven Intelligenz (*„inteligência intuitiva"*) entgegensetzt. Moreira Fragat missversteht demzufolge die Phänomenologie als *„inteligência intuitiva"* — im vulgären Sinne — und diskreditiert sie, indem er sie nicht als philosophisches Denken legitimiert (S. 77). Abgesehen davon, dass in dem *Logos-Aufsatz* von einer Vereinheitlichung der verschiedenen Philosophien nicht die Rede ist, verkennt Moreira Fragata die eigentliche Absicht des

Beispielsweise hat ihn Walter Biemel im internationalen phänomenologischen

---

Aufsatzes, nämlich die Etablierung der Phänomenologie als strenge Wissenschaft (vgl. XXV, 7) unter dem Wert Wissenschaft — nicht unter dem Wert Weltanschauung (vgl. XXV, 59). Wenn Husserl sagt, dass seine Kritik dazu führen soll, „dem eigentlichen Sinn der philosophischen Motive nachzugehen" (XXV, 11f.), kann er nur die Philosophie als Wissenschaft, nicht als Weltanschauung meinen. In diesem Sinne scheint es etwas verkehrt zu behaupten, dass das philosophische Wissenschaftsideal die Vereinheitlichung aller philosophischen Weltanschauungen beabsichtigt. Husserl bewertet als sehr bedeutend sowohl die „Entdeckung der Natur" seitens der Naturwissenschaften als auch die „Entdeckung des Gemeingeistes" seitens der Weltanschauungen (vgl. XXV, 47; Pažanin 1962, 59f.), will er jedoch diese Werte durch seine Kritik möglichst scharf scheiden: erkenntnistheoretisch-transzendentale Philosophie als strenge Wissenschaft, Wissenschaft und Weltanschauung. Ich will hier in die Interpretationsproblematik nicht eingehen, denn dieselbe liegt nicht im Zentrum des Interesses dieser Untersuchung. Dennoch wird hier gehofft, dass die vorliegende, wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem *Logos-Arktikel* Erhellung zur Auflösung der als Beispiel hingewiesenen Interpretationsprobleme beitragen kann.

Wie Lauer, hebt M. J. Seidler hervor, dass der *Logos-Arktikel* in einer Übergangsphase des Denkens Husserls geschrieben wurde. Er beschreibt den Übergang — anders als Lauer — als eine Bewegung aus den *methodischen* zu den mehr *systematisch* und *ontologisch* zentrierten Studien (Seidler 1977, 306). Seidler betont auch den Zusammenhang, in dem Husserl seinen Anspruch auf die strenge Wissenschaft der Philosophie formuliert: die geistige Not bzw. Krisis der Zeiten. Die Bedeutung des Themas der Krisis entlang des Denkweges Husserls wird auch unterstrichen (S. 307). Seidler betrachtet treffend die Idee der strengen Wissenschaft als die leitende Idee („the controlling idea"), welche den ganzen Aufbau und kritischen Ablauf des *Logos-Aufsatzes* bestimmt (S. 307). Seidler stellt einführend und knapp die verschiedenen Aspekte um Husserls Konzeption der Philosophie als strenge Wissenschaft dar und gibt wichtige Hinweise bezüglich der Weiterentwicklung des Denkens Husserls. Die Hinweise beschränken sich jedoch auf treffende Anmerkungen ohne eingehende Ausführungen. Seine Darstellung des *Logos-Aufsatzes* hat eine leicht psychologisierende Tendenz. Der Verfasser schließt, dass Husserls Ideal der Philosophie als strenger Wissenschaft, welche das Fundament aller Wissenschaften sein soll, weder akzeptabel noch fruchtbar ist (S. 320). Diese Schlussfolgerung ergibt sich allerdings nicht aus der ausgeführten Erörterung. Eine weitere Schlussfolgerung, die ebenfalls nicht begründet wird, ist, dass die phänomenologische Methode vom Ideal der rigorosen Wissenschaft getrennt werden könne. Diese Bemerkung ist — insofern systematisch gedacht — treffend, die vorliegende Untersuchung arbeitet jedoch mit der leitenden Idee eines integrierten Ganzen, in dem sich beide Aspekte wechselseitig beeinflussen. Ich verliere aus der Perspektive weder die historischen, selbstständigen „Phänomenologien", die sich von der Husserlschen Phänomenologie inspirieren lassen (siehe etwa Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction.* Vol. 1 u. 2, The Hague: Martinus Nijhoff, 1960 u. 1982; Bernhard Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie.* München: W. Fink Verl., ^{2}2001; Elisabeth Ströker und Paul Janssen, *Phänomenologische Philosophie.* Freiburg: Verl. Karl Alber, 1989), noch die „phänomenologischen" Anwendungen und Verfahrensweisen in anderen Disziplinen, wie beispielsweise in der Physik Ausdrücke wie „phänomenologische Theorie" oder „phänomenologisches Gesetz" vorkommen (siehe etwa Paul Bernays, *Begriffe des Phänomenologischen und das Programm der phänomenologischen Philosophie.* In: *Archives de Philosophie.* Tome XXVII. Paris: Beauchesne, 1964, 323-327). Jeder historische Fall muss einzeln betrachtet werden, um zu prüfen, inwiefern die verschiedenen „Phänomenologien" und die unterschiedlichen, „phänomenologischen" Methoden in den Disziplinen von der Husserlschen Phänomenologie abweichen, sie verfälschen oder sich ihr nähern. An die Aussage der Trennbarkeit von Methode und Wissenschaftsideal schließt Seidler einen belehrenden Vorschlag der aristotelischen goldenen Mitte bezüglich der philosophischen Einstellung Husserls an. Der Verfasser schließt seinen Artikel in derselben Gedankenlinie von Moreira Fragata: „The answer may be that we cannot set up one philosophical view of the world to the radical exclusion of all others, but must (and can) try to live within a diversity of such views" (S. 322). Außerdem, dass hierhinter dasselbe Missverständnis der „Vereinheitlichung aller Philosophien" wie bei Moreira Fragata steckt, letzteres lässt sich wiederum nicht direkt aus dem dargestellten Sachverhalt herleiten. Schließlich beruhen alle entwicklungsgeschichtlichen Hinweise Seidlers ausschließlich auf seinem Überblick der drei berühmten Veröffentlichungen Husserls, nämlich *„Philosophie als strenge Wissenschaft"* (1911), *Cartesianische Meditationen* (1929/ 1932) und *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936/ 1937) und seine Kritik an Husserl beruht hauptsächlich auf der Argumentationslinie von Marvin Farber *The Aims of Phenomenologie* und an dem Artikel von Shia Moser *„The Illusion of Presuppositionlessness"* (siehe S. 323f. Anm. 27).

Kolloquium in Royaumont (April 1957) als „*le roc sur quoi repose toute la pense de Husserl*“[29] bezeichnet, um darauf hinzuweisen, dass in demselben alle fundamentalen Ideen für die Weiterentwicklung des Denkweges Husserls festgelegt sind.

Mich interessiert nicht nur die Übergangs- oder Verbindungsrolle des Aufsatzes — beispielsweise zwischen prä-transzendentaler[30] oder deskriptiver[31] und genetischer oder transzendentaler Phänomenologie[32] —, sondern vielmehr der Sedimentationscharakter desselben. Der *Logos-Aufsatz* zeigt sich als die Sedimentation von Ideen der bis dem Jahr 1911 Entstehungsentwicklung der Phänomenologie Husserls, welche als der programmatische Grundstein ihrer Weiterentwicklung fungiert. Der Aufsatz dient auch als ein Maßstab zum Vergleich derselben Weiterentwicklung in meiner entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise. Zunächst möchte ich die Elemente vor Augen haben, welche die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft bestimmen sollen.

Aus dem programmatischen Charakter des Rigorositätsanspruchs kann man beispielsweise betrachten, inwiefern die Weiterentwicklung der phänomenologischen Methodik von dem Ideal der philosophischen Wissenschaft bestimmt wird.[33] Auch besteht die Möglichkeit zu kontrastieren, ob später Abweichungen von dem 1911

---

[29] W. Biemel 1959, 54f. bzw. dt. 208f. Ich bevorzuge hier die französische Version aus metaphorisch-darstellenden Gründen, denn das Wort „roc“ ist geeigneter als „Block“, wenn man den „Ideensedimentationscharakter“ der Abhandlung Biemels hervorheben möchte. Wie ein Stein sich formt (Sedimentationsgsprozess), um danach als Fundament in einem Bau zu fungieren, spielt hier der *Logos-Aufsatz* eine markante Rolle zwischen der Entstehungsentwicklung und der Weiterentwicklung der Husserlschen Phänomenologie.

[30] 1955 behauptet Lauer, dass der *Logos-Artikel* ein „Übergangswerk“ (*un ouvrage de transition*) zwischen prä-transzendentaler und transzendentaler Phänomenologie ist (siehe Lauer 1955, 2f.). Er versucht jedoch diese Feststellung 1965, in der englischen Fassung seiner Herausgabe, durch eine Anmerkung zu korrigieren: „It is true that *Die Idee der Phänomenologie*, ed. Walter Biemel (The Hague: Nijhoff, 1950), which antedates the present essay by several years, had already adopted the transcendental perspective. However, it was not published during Husserl’s lifetime” (Lauer 1965, 3, Anm. 7). Ich vertrete hier keine „Konnektions-“ (*lien* bzw. *link*) oder „Übergangs“-These im Sinne einer klaren Trennung von zwei Entwicklungsetappen des Denkens Husserls, sondern vielmehr betrachte ich — in Anschluss an Biemel — den *Logos-Artikel* in seinem „Block-“ bzw. Sedimentationscharakter.

[31] Das Adjektivum „deskriptiv“ soll mit Vorsicht behandelt werden, denn die so genannte „deskriptive“ Phänomenologie schließt „genetische“ bzw. „konstitutive“ Analysen nicht aus. Vielmehr will Husserl zunächst mit dieser Bezeichnung seine Phänomenologie von den spekulativ-konstruktionistischen Wissenschaften und Philosophien unterscheidend trennen (siehe etwa Elisabeth Ströker, *Husserls transzendentale Phänomenologie.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987, 28f.).

[32] Die Übergangsrolle zwischen Perioden des Husserlschen Denkens hat sich in der Forschung als umstritten erwiesen. Beispielsweise kommen sowohl transzendentale als auch genetische Ansätze bereits in *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen.* von 1907 vor (siehe Walter Biemel, *„Einleitung des Herausgebers.“*, in: II, S. VII-XI).

[33] Vgl. etwa Lauer 1955, 1-8. Lauer sieht Husserls Konzeption der wissenschaftlichen Philosophie als unentbehrlich, um die Entwicklung im Einzelnen verstehen zu können: „*...mais les détails du développement de sa philosophie ne son intelligibles qu’en fonction de la conception originelle d’une philosophie scientifique, qui n’est philosophie que parce qu’elle est scientifique*“ (S. 2).

dargestellten Programm der Phänomenologie auftreten. In der Husserl-Forschung herrscht ein gewisser Konsens darüber, dass das Ideal der philosophischen Wissenschaft im Werdegang der Husserlschen Phänomenologie konstant bleibt.[34] Im großen und ganzen stimmt dieser Konsens. Ich möchte hier jedoch offen lassen, ob das Ideal der philosophischen Wissenschaft — die bis Husserls Todestag konstant bleibt — inhaltliche Veränderungen erfährt, nämlich, ob die Wissenschaftlichkeitselemente, d. h. die Elemente, welche die wissenschaftliche Strenge ausmachen, unberührt geblieben sind oder nicht.

Außer dem Ziel einer universalen Rationalität, dem Ideal der Philosophie als strenge Wissenschaft und ihrer rigorosen Methode (Voraussetzungslosigkeit, Reduktion, Intuition, usw.), sollte die Phänomenologie als strenge Wissenschaft ein spezifisches, begrenztes Forschungsfeld haben, dessen Grenzen der Strenge nach nicht überschritten werden sollen. Dieses spezifische Forschungsfeld der bis in dem Jahr 1911 entwickelten erkenntnistheoretisch-transzendentalen Phänomenologie des Philosophen ist nämlich das reine Bewusstsein.

Es ist in diesem Zusammenhang, dass mich vom *Logos-Aufsatz* weder die Kritiken Husserls an den Naturwissenschaften bzw. der empirischen Psychologie, noch die an dem Historizismus bzw. der Weltanschauungsphilosophie *per se* interessieren, sondern nur insofern sie mich zur Konzeption der Philosophie als strenge Wissenschaft führen können.

In den ersten Absätzen der hier zu analysierenden Abhandlung gibt Husserl eine vorläufige, allgemeine Idee der philosophischen, strengen Wissenschaft. Diese erste allgemeine Idee ist jedoch aus dem negativ dargestellten, kritischen Gehalt heraus auszulegen. Die philosophische, strenge Wissenschaft soll demnach eine „reine und absolute Erkenntnis“ liefern, welche die Möglichkeit der objektiv gültigen Lehr- und Lernbarkeit hat.[35] Diese Möglichkeit beruht auf sachlich-nüchternen,

[34] Siehe etwa Lauer 1955, Seidler 1977, Ströker 1987. Ströker spricht sogar von „Entschiedenheit“ (vgl. Ströker, 57, Anm. 26).

[35] Vgl. XXV, 4. Die Bedingung der Möglichkeit der Lehr- und Lernbarkeit wird anhand eines kritischen aber knappen Kommentars zu der berühmten Aussage Kants, dass die Philosophie sich nicht lernen lasse, sondern man nur philosophieren lernen könne. Kants Aussage ist jedoch nicht so einfach abzutun, denn sie ist in ihrem Zusammenhang zu berücksichtigen (siehe Immanuel Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766.* Ak. II, 306ff.; ders. *Logik.*, Ak. IX, 24ff.). Betrachtet man kontextbezogen Kants Aussage, wird klar, dass es hier um keinen prätentiösen Aphorismus geht, sondern vielmehr um die Aufgabe und Beschreibung der Philosophie als forschende Wissenschaft (ihre „eigentliche Methode“ ist *„zetetisch“*, d. h.

determinierten Problemen, prüfenden Methoden und begründeten Theorien. Nur auf so einer postulativen Basis kann die Rede von „objektiv begriffenen und begründeten Einsichten“ in der philosophischen Wissenschaft sinnvoll sein.[36] Hinsichtlich dieser skizzenhaften, postulativ-wissenschaftlichen Bedingungen soll es weder Platz für willkürliche Verfahrensweisen oder *nicht-allgemein gültige* Überprüfbarkeit, noch für etablierte oder nicht etablierte individuelle, persönliche oder unsachliche Überzeugungen geben.[37]

Das Wissen, das aus so einem strukturierten Bemühen entlang der Generationen entstehen dürfte, soll, indem es ein offenes, integriertes Ganzes ist, als eine Erbauung von Kenntnissen verstanden werden. Im Gegensatz zu dem traditionellen, philosophischen System, das ein in sich geschlossenes Gefüge ist und über seine eigenen begründeten Kenntnisse hinausgeht,[38] meint Husserl hier mit „Lehrsystem“ den methodologischen Aufbau von objektiv begriffenen, begründeten und jederzeit überprüfbaren Erkenntnissen.[39]

Auf die erste, allgemeine wissenschaftliche Bedingung zurückgreifend, ist an dieser Stelle eine vorläufige Annährung zugunsten der Präzisierung der von Husserl verwendeten Begrifflichkeit nötig. *Reine* und *absolute* Erkenntnis soll hier zunächst diejenigen Einsichten bedeuten, welche auf keiner vorgegebenen Meinung bzw. Übernahme von tradierten, unbegründeten Ansichten beruhen. In diesem Sinne heißt hier „rein“ *sauber* bzw. *frei von Voraussetzungen* schlechthin zu sein. Das Adjektivum „absolut“ weist in diesem Zusammenhang einerseits auf die

---

„forschend“, Ak. II, 307) und um die Rolle des Philosophen als Wissenschaftler. Dies kann man sogar als eine Art Wissenschaftstheorie lesen, in der die Besonderheit der Philosophie hervorgehoben wird: „Einen solchen streng systematischen Zusammenhang verstattet nicht nur die Philosophie, sondern sie ist sogar die einzige Wissenschaft, die im eigentlichen Verstande einen systematischen Zusammenhang hat und allen andern Wissenschaften systematische Einheit giebt“ (Ak. IX, 24). Diesbezüglich findet man zwischen Husserl und Kant mehr Berührungspunkte als signifikante Unstimmigkeiten. Denn die Aussage Kants — in der *Logik* — ist einerseits ein Eingeständnis des Fehlens einer schon fertigen, vorgelegten Disziplin (vgl. Ak. II, 307). Hier stimmen Kant und Husserl überein. Anderseits — in der *Nachricht der Einrichtung seiner Vorlesungen* —, gäbe es eine beständige Philosophie, „so würde doch keiner, der sie lernt, von sich sagen können, daß er ein Philosoph sei, denn seine Kenntniß davon wäre doch immer nur subjektiv-historisch“ (Ak. IX, 25). In diesem letzten Punkt trennen sich die Wege von Kant und Husserl.

[36] Vgl. XXV, 4.

[37] Vgl. XXV, 5.

[38] Diesbezüglich darf die Metapher der Minerva verstanden werden. Vgl. XXV, 6.

[39] Vgl. XXV, 5f. Bezüglich des allgemeinen Ideals der strengen Wissenschaft erwähnt M. J. Seidler fünf Merkmale: *rein*, *absolut*, *praktisch orientiert*, *supratemporal* und *systematisch* (siehe Seidler 1977, 308f.). Ich verstehe die praktische Orientierung des Ideals als eine direkte Folge desselben, aber nicht als ein Hauptmerkmal desselben. In der vorliegenden Darstellung leitet sich das Merkmal der Atemporalität bzw. Überzeitlichkeit aus dem absoluten Charakter ihrer erworbenen Erkenntnisse her ab. Atemporalität heißt also hier objektive, zeitunabhängige Gültigkeit: „Wissenschaft ist ein Titel für absolute, zeitlose Werte“ (XXV, 52).

Erfassungsgewissheit im Sinne der Erkenntnissicherheit hin. Dies heißt, dass aufgrund des Urmodus der Erfassung (die Im-Bewusstsein-Gegebenheit) und der Erfassungsquelle, des Vernunftsubjektes, die objektive Unbezweifelbarkeit des Erfassens bestimmt wird. Andererseits wird hier mit „absolut" auf das nicht mehr hinterfragbare Forschungsfeld des Vernunftvermögens hingewiesen, auf die Quelle des Erfassten ─ außerhalb dessen Grenzen bezüglich der Erkenntnis nichts ist ─, nämlich das Bewusstsein als bloßes Verstandesvermögen.[40] Das *bloße* (*reine*) Bewusstsein ist somit für Husserl das Absolute im Erkennen überhaupt.[41] Eine dritte Nuance entspringt aus diesen zwei zusammenhängenden Bedeutungen von „absolut". Indem die *absolute* Erkenntnis der philosophischen Wissenschaft für alle Menschen gültig und unbezweifelbar ist, besitzt sie die Eigenschaft der Atemporalität oder Supratemporalität als ewig gültig. Auch in diesem Sinne ist der *absolute* Charakter der strengen Wissenschaft zu verstehen, denn die rein erworbene, absolute Erkenntnis ist in ihrem Sachverhalt zeitlich bzw. geschichtlich unabhängig. In diesem Zusammenhang ist dann die erworbene Erkenntnis der Wissenschaft nicht von ihrer Methode und ihren Grundlagen zu trennen. In diesem Geiste ist die etwas populär zugespitzte Aussage Husserls bezüglich des wissenschaftlichen Übels seiner Gegenwart zu verstehen. Er schlägt als einziges „Heilmittel" vor: „wissenschaftliche Kritik und dazu eine radikale, von unten anhebende, in sicheren Fundamenten gründende und nach strenger Methode fortschreitende Wissenschaft: die philosophische Wissenschaft, für die wir hier eintreten. Weltanschauungen können streiten, nur Wissenschaft kann entscheiden und ihre Entscheidung trägt den Stempel Ewigkeit".[42]

Bezüglich der Bedingung einer klaren und bestimmten Problemstellung sind zwei Aspekte zu erwähnen. Der erste ist die Aufgabe, klare Fragestellungen zu formulieren zum Zweck der zielgerichteten und bewussten Erforschung der Sache. Der zweite Aspekt ist die Aufgabe einer bewussten, sachlichen Eingrenzung des

---

[40] Vgl. Lauer 1955, 127 Anm. 6 und Lauer 1965, 72 Anm. 3. Der Begriff des Absoluten wird im *Logos-Aufsatz* nicht explizit thematisiert. Vielmehr wird hier das reine Bewusstsein als die letzte, nicht mehr hinterfragbare Immanenz gedacht, worauf alle Phänomene beruhen. Später, im Jahr 1913, werden das reine Bewusstsein als absolutes, immanentes Sein und das Transzendente als göttliches Sein bezüglich des Begriffes des Absoluten thematisiert. Zu diesem Thema hauptsächlich ab dem Jahr 1913 siehe Rudolf Boehm, *„Zum Begriff des „Absoluten" bei Husserl"*. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. Bd. XIII. Meisenheim: Verl. Anton Hain, 1959, 214-242.

[41] In diesem Zusammenhang ist das reine Bewusstsein das absolute Handeln im Erkennen. Philosophiegeschichtlich hebt W. Szilasi hervor, dass Husserl der erste sei, der das Bewusstsein als Folge von geistigen Akten ― nicht als Substanz ― betrachtet hat (vgl. Szilasi 1965, 91).

[42] XXV, 57.

Forschungsfeldes. In diesem letzten Punkt kommt man zum selben Ergebnis der zweiten Nuance des gerade kurz erläuterten Adjektivums „absolut“: das reine Bewusstsein. Das reine Bewusstsein wird hier aus der formalen bzw. methodologischen Perspektive betrachtet, dort aus der inhaltlichen. Aus diesem Verhältnis dürfte man feststellen, dass die Eingrenzung des Forschungsfeldes der Wissenschaftlichkeit aller Wissenschaft intrinsisch ist. Diejenige Wissenschaft, die über die Grenzen ihres eigenen Forschungsfeldes gehen will, verfälscht unvermeidlich ihre Wissenschaftlichkeit. Daher hat Husserl keine Hemmung, die Grenzen der reinen Phänomenologie zu konzedieren, denn auch in den Grenzziehungen liegen die Eigentümlichkeit der dargestellten Wissenschaft und die Strenge ihrer Wissenschaftlichkeit.[43] Gerade in diesem Sinne verfälscht der Naturalismus die Wissenschaftlichkeit der Naturwissenschaften, indem er mit dem naturwissenschaftlichen Verfahren über etwas zu urteilen beansprucht, das keine ‚Natur' (φύσις) ist.

Der Inhalt der Erkenntnis der philosophischen Wissenschaft spielt eine zentrale Rolle. Es wird jedoch in diesem Ideal der Methode ein besonderes Gewicht gegeben.[44] Denn die Methode hat einen wesentlichen, qualitativen Einfluss auf den erkenntnistheoretischen Inhalt. In diesem Sinne ist die phänomenologische Betrachtung ihrer eigenen Methodik ein wichtiger Aspekt ihres Inhaltes. Bereits in den ersten Absätzen erkennt Husserl die prüfende Einstellung der modernen

---

[43] Siehe beispielsweise die unten zitierte Stelle XXV, 36 (im Kapitel 3.3.3 der vorliegenden Arbeit). In diesem allgemeinem Punkt sind Ähnlichkeiten zu Kants Vorstellung der Metaphysik als Wissenschaft:

„Wenn man eine Erkenntniß als Wissenschaft darstellen will, so muß man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner andern gemein hat, und was ihr also eigenthümlich ist, genau bestimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaften in einander laufen, und keine derselben ihrer Natur nach gründlich abgehandelt werden kann.

Dieses Eigenthümliche mag nun in dem Unterschiede des Objekts oder der Erkenntnißquellen oder der Erkenntnißart oder einiger, wo nicht aller dieser Stücke zusammen bestehen, so beruht darauf zuerst die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territorium“ (*Prolegomena*, Ak. IV, 265).

Zudem konzediert Husserl nicht nur, dass die Methode der Wesensforschung das Einzelne bzw. das Singuläre als das ἄπειρον nicht erforschen kann (siehe XXV, 36), sondern auch dass es sogar immanente Feinheiten gibt, die unbestimmt bleiben müssen: „Ausgeschlossen bleiben dabei die letzten „Nuancen“, die dem Unbestimmbaren des „Flusses“ angehören“ (XXV, 33).

[44] K. Kuypers besteht darauf, zwischen Phänomenologie als Methode und Phänomenologie als philosophische Richtung zu unterscheiden. Dieser Unterschied ist vielmehr eine Differenzierung von zwei grundlegenden Aspekten von der Husserlschen Phänomenologie. Indem die phänomenologische Methode einen qualitativen Einfluss auf den Inhalt der phänomenologischen Erkenntnis ausübt und umgekehrt, aus der phänomenologischen Errungenschaften die phänomenologische Methodik wiederum ins Zentrum ihrer kritischen Betrachtung platziert, ist die Husserlsche Phänomenologie ein komplexes Ganzes, welches diese zwei Aspekte integral beinhaltet, denn „sie will ja Wissenschaft *und* Methode sein“ (II, 51). Hervorhebung vom Verf.

Philosophie, welche die philosophische Methode kritisch beurteilt, als positiv an.[45] Husserl will jedoch das neuzeitlich-philosophische Ethos von Grund auf verschärfen, indem er nicht nur ihre „dringende" Methodenforschung in eine zur reinen und absoluten Erkenntnis *bedrängende* Forschung umwandeln will, sondern auch, indem er das kritisch-reflexive Medium der ersten in der erkenntnis-phänomenologischen Betrachtung der letzten mit einbezieht und unnachgiebig in Frage stellt.

Vergegenwärtige man sich die Hauptcharakteristika der allgemeinen Idee der strengen Wissenschaft: Sie soll erstens eine reine und absolute Erkenntnis liefern; zweitens muss diese Erkenntnis objektiv lehr- und lernbar sein; drittens die Lehr- und Lernbarkeit basiert auf sachlich eingegrenzten Fragestellungen, durchsichtig kontrollierenden und kontrollierbaren Verfahrensweisen und a priori bewiesenen Theorien; und viertens als ein Ganzes, soll sie als ein Wissensorganismus fungieren, dessen Teile bzw. Glieder gleich begründet und überprüfbar sind. Diese Charakteristika machen die Wissenschaftlichkeit des Ideals aus, denn „zur Wissenschaftlichkeit einer Disziplin gehört nicht nur die Wissenschaftlichkeit der Grundlagen, sondern auch Wissenschaftlichkeit der zielgebenden Probleme, Wissenschaftlichkeit der Methoden und insbesondere auch eine gewisse logische Harmonie zwischen den Leitproblemen auf der einen Seite und gerade solchen Grundlagen und Methoden auf der anderen".[46]

Das von Husserl hier gegebene Ideal der philosophischen Wissenschaft führt untrüglich zum Begriff der Strenge. Die Strenge ist somit ihr wesentliches Charakteristikum und macht zugleich ihre Stärke als Wissenschaft aus. In diesem Zusammenhang besteht diese wissenschaftliche Stärke darin, mit gesetzmäßig-apriorischen Erfordernissen zur objektiven Gültigkeit unerbittlich zu drängen. Darzustellen, worin der *Logos-Abhandlung* nach die Strenge der philosophischen Wissenschaft besteht, ist die Aufgabe des nächsten Kapitels.

3.2 Die wissenschaftliche Rigorosität

Eine zentrale Funktion der wissenschaftlichen Strenge ist bekanntlich die Absicherung der Voraussetzungslosigkeit zum Zweck der objektiven Gültigkeit, denn

[45] Vgl. XXV, 3.
[46] XXV, 47.

die radikale Vorurteilslosigkeit gehört zum Inbegriff der Wissenschaftlichkeit.[47] Dementsprechend besteht die Strenge hauptsächlich in der klaren Bestimmung des Forschungsfeldes, der radikalen Haltung und der apriorischen Methodik. Indem ich jeden dieser drei Aspekte der Strenge anhand des *Logos-Aufsatzes* zu erörtern versuche, wird zugleich die Frage nach der wissenschaftlichen Rigorosität beantwortet.

3.2.1 Das Forschungsfeld

Der allgemeinste Terminus, dessen Husserl sich bedient, um auf das Forschungsfeld der streng wissenschaftlichen Philosophie hinzuweisen, ist das Psychische. Im Unterschied zu der experimentellen Psychologie und der systematischen Psychologie[48] (pejorativ auch „Schreibtisch-Psychologie" genannt) wird das Psychische als Forschungsfeld der philosophischen Wissenschaft weder als ein psycho-physisches Ganzes, das naturalisierte Bewusstsein, noch als ein bloßes Immanentes, das Bewusstsein in seinem Weltglauben bzw. in seiner natürlichen Einstellung betrachtet, sondern vielmehr als das von Weltglauben und aller Transzendenz freie Immanente, nämlich das reine Bewusstsein.[49] Indem das reine Bewusstsein das Forschungsfeld der Phänomenologie bildet, ist sie nicht nur eine „Wissenschaft des Bewußtseins" — wie Husserl zwar ausdrücklich, aber zu allgemein in dem 31. Absatz[50] sagt —, sondern vielmehr *die Wissenschaft des reinen*

[47] Vgl. beispielsweise XXV, 61.

[48] An dieser Stelle unterscheidet Husserl nicht deutlich zwischen der systematischen Psychologie (später phänomenologische Psychologie genannt) und der Phänomenologie als philosophische Wissenschaft. In Bezug auf seine Denkentwicklung lässt sich jedoch ein vager Unterschied erkennen, indem er die Berücksichtigung der phänomenologischen Einstellung als wissenschaftlich notwendig thematisiert. Doch an einer anderen Stelle bezieht er die systematische Psychologie in seine Kritik mit ein: „Auch wo die Psychologie — die Erfahrungswissenschaft — es auf Bestimmung von bloßen Bewußtseinsvorkommnissen abgesehen hat und nicht auf psychophysische Abhängigkeiten im gewöhnlichen engeren Sinne, sind diese Vorkommnisse doch als solche der Natur gedacht, d. i. als zugehörig zu menschlichen oder tierischen Bewußtseinen, die ihrerseits eine selbstverständliche und mitaufgefaßte Anknüpfung an Menschen- oder Tierleiber haben" (XXV, 13). Es sei an dieser Stelle zu beachten, dass Husserl hier nicht vom Körper, sondern von Leiber redet. Dies weist untrüglich auf die natürliche Einstellung bzw. den Weltglauben des menschlichen bzw. tierischen Bewusstseins hin.

[49] Vgl. XXV, 17 bes. Z. 19-24: „...was wir dadurch ausdrücken mögen, daß die Psychologie es mit dem „empirischen Bewußtsein" zu tun habe, mit dem Bewußtsein in der Erfahrungseinstellung, als Daseiendem im Zusammenhang der Natur; hingegen die Phänomenologie mit dem „reinem" Bewußtsein, d. i. dem Bewußtsein in der phänomenologischen Einstellung".

[50] Dieser Absatz (Abs.) entspricht den Zeilen 10-24 in: XXV, 17. Meine Absatznummerierung ist mit der Nummerierung der von W. Szilasi herausgegebenen *Logos-Ausgabe* (1965) nicht identisch. Zur

Bewusstseins — wie er unmittelbar nach der allgemeinen Äußerung im selben Absatz deutlich erklärt.[51]

Die Erkenntnistheorie ist für Husserl die Disziplin, welche die Aufgabe hat, das Rätsel des Verhältnisses zwischen dem Bewusstsein und dem Sein aufzuklären.[52] Dieses Rätsel kann jedoch weder durch eine Naturalisierung des Bewusstseins, noch durch die Seinsetzung der Natur als Seiende aufgelöst werden, denn die letztbegründenden Erkenntnisprobleme sind Probleme des reinen Bewusstseins. In diesem Sinne bildet die Disziplin der Erkenntnistheorie eine der Grundlagen der wissenschaftlichen Philosophie. Somit ist die Phänomenologie grundsätzlich erkenntnistheoretische Wissenschaft des reinen Bewusstseins. Ihre allgemeine Fragestellung lautet: Inwiefern „hat" die Bewusstseinserfahrung einen Gegenstand? Bezüglich der erkenntnistheoretisch-transzendentalen Problematik thematisiert Husserl die Struktur des Bewusstseins. Die Bewusstseinsstruktur wird allerdings in dem *Logos-Artikel* nur in allgemeinen Zügen behandelt.

Abgesehen vom Unterschied zwischen natürlichem und reinem Bewusstsein ist hier zunächst zu erwähnen, dass die Struktur der Intentionalität[53] in beiden Bewusstseinsstufen bzw. im Psychischen überhaupt zur erkennen ist, denn „alles Psychische, sofern es in derjenigen vollen Konkretion genommen wird, in der es für

---

Nummerierung der Absätze im Unterschied zur Szilasi-Ausgabe bitte folgendes beachten: In der Szilasi-Ausgabe werden die Abs. 14 und 83 (nach meiner Nummerierung) entweder übersehen oder mit dem unmittelbar vorstehenden Abs. zusammengezählt. Hier wird der unmittelbar alleinstehende Satz nach den Abs. 23, 32 und 66 mit dem vorstehenden Abs. zusammengezählt.

[51] Siehe Zitat oben in Anm. 49.

[52] Vgl. XXV, 14f. An dieser Stelle ist interessant zu bemerken, dass Husserl Erkenntnis und Bewusstsein praktisch gleichsetzt: „Jede Gegenstandsart, die Objekt einer vernünftigen Rede, einer vorwissenschaftlichen und dann wissenschaftlichen Erkenntnis sein soll, muß sich in *der Erkenntnis, also im Bewußtsein selbst*, bekunden ..." (XXV, 16). Dies ist jedoch in seinem Zusammenhang zu verstehen: Bewusst-sein ist an sich immer eine Art Erkenntnis. Hier handelt es sich um die Erkenntnis des Gegenstandes in seiner Gegebenheit bzw. Bekundung im Bewusstsein als dem absoluten Topos aller Erkenntnis überhaupt.

[53] Es gibt mindestens drei Intentionalitätsbegriffe bei Husserl: die Intentionalität bezüglich der „Intention", welche als Absicht (deren Gegenstück: „ein Bewußtsein der Enttäuschung") neben dem Begriff der „Erfüllung" steht (vgl. XXV, 34) und von der Psychologie übernommen wurde; die Intentionalität hinsichtlich der Horizontintentionalität (vgl. Ströker 1987, 30, 101 und 168 ff.); und die Intentionalität als Grundstruktur des Bewusstseins (vgl. etwa Werner Marx, *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung.* München: Wilhelm Fink Verl., ^{2}1987, 14). Ich konzentriere mich hier auf den grundlegendsten Begriff bezüglich der reinen, systematischen Phänomenologie Husserls, nämlich auf die Intentionalität als Struktur des Bewusstseins überhaupt. L. Landgrebe gibt eine knappe, richtunggebende Darstellung der Begriffsentwicklung von der Intentionalität als der Bewusstseinsleistung des Vermeinens („Intention") bis zur Intentionalität als der Grundstruktur des Bewusstseins. Die Horizontintentionalität behandelt er jedoch nicht (siehe Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik.* Hamburg: Marion von Schröder Verl., 1949, 59-69).

die Psychologie wie für die Phänomenologie erstes Untersuchungsobjekt sein muß, [hat] den Charakter eines mehr oder minder komplexen „Bewußtsein von““.[54] Husserl macht hier zwar keinen Gebrauch vom Terminus der *Intentionalität*,[55] es handelt sich jedoch eindeutig um die Intentionalität des Bewusstseins selbst. Erkenntnistheoretisch wird das Verhältnis von Bewusstsein und Sein als eine Korrelation dargestellt, indem man nur vom Sein als „*correlatum* von Bewußtsein“ sinnvoll sprechen kann. Der bewusstseinsmäßig gemeinte Gegenstand als Bewusstseiendes bezeichnet demzufolge ausschließlich alles Sein.[56] Dies bedeutet, dass die Bewusstseinsstruktur der Intentionalität zugleich den Sachverhalt bestimmt. Hier wird der traditionelle Unterschied zwischen Bewusstsein und Sein aufgelöst: Alles, was ist, ist im Bewusstsein, genauer gesagt als Bewusstsein. Denn „in der psychischen Sphäre gibt es m. a. W. keinen Unterschied zwischen Erscheinung und Sein“.[57] Daher wird hier von einer „Wesenserkenntnis des Bewusstseins“ gesprochen. In diesem Zusammenhang ist das reine Bewusstsein als Korrelation eine Einheit — aufgrund seiner Struktur der Intentionalität —, deren Untersuchung auf das Sein, das Seiende und den Modus des Bewusstseins gerichtet wird.[58] Die Frage nach dem Sein des Bewusstseins, will sein Wesen erforschen. Das reine Bewusstsein *ist* wesentlich absolute Gegenwart, erkenntnis-logisch unvermeidliches Selbstgegebenes und strukturelle Intentionalität. Sein reines Sein stützt sich auf die Unbezweifelbarkeit und die absolut notwendige Selbstgegebenheit des Bewusstseinsaktes. Abstrakt gesehen, als reiner Vollzug, wäre es ein inhaltloser Bewusstseinsakt ─ was allerdings nicht möglich ist.[59] Als Seiendes *ist* es jedoch in

[54] XXV, 20.
[55] An anderen Stellen macht Husserl vom Adjektivum „teleologisch“ Gebrauch, um auf den Charakter der Intentionalität des Bewusstseins hinzuweisen (vgl. etwa XXV, 16). Dies ist einer von vielen Fällen, in denen Husserl einen traditionellen philosophischen Terminus in einem eigenen Signifikat anwendet. Als ob dies wenig wäre, ist er jedoch bei seinem spezifischen Gebrauch selten konsequent: An anderer Stelle (XXV, 48) verwendet Husserl das Adjektivum „teleologisch“ in einem anderen, sehr breiten Sinne!
[56] XXV, 15.
[57] XXV, 29.
[58] Vgl. XXV, 15-16: „Man sieht dann, daß die Forschung gerichtet sein muß auf eine wissenschaftliche Wesenserkenntnis des Bewußtseins, auf das, was Bewußtsein in allen seinen unterscheidbaren Gestaltungen *selbst*, seinem *Wesen* nach, „ist“, zugleich aber auf das, was es *„bedeutet“*, sowie auf die verschiedenen Weisen, in denen es — dem Wesen dieser Gestaltungen gemäß — bald schlicht, bald denkmäßig vermittelt, bald in dem oder in jenem attentionalen Modus und so in unzähligen anderen Formen — *Gegenständliches* meint und es evt. als „gültig“, „wirklich“ Seiendes „erweist“.“
[59] Der intentionalen Grundstruktur des Bewusstseins nach ist ein isolierter, leerer Bewusstseinsakt nicht möglich, denn zur Evidenz jedes Phänomens gehört seine intentional-bewusstsiensmäßige Gegebenheit. Doch schreibt Husserl am 1. März 1910 in einem Manuskript über die Leere, d.h. die Leergedanken. Hier argumentiert er gegen den Einwand, der Leergedanke sei eine Phantasie. Anhand

seinen *Konkretionen*, d. h. in seinen Gestaltungen einerseits nach der Bedeutung (das Was-Seiende), andererseits nach dem Modus (das Wie-Seiende) zu analysieren. In allen diesen Blickwinkeln bildet die Intentionalität die Einheit des Bewusstseins, d. h. die Einheit von Bewusstsein als kognitivem Akt, und Sein als gemeintem Gegenstand.

Der Begriff des Phänomens weist auch auf den Charakter der Intentionalität und die Einheit der Korrelate hin. Vor allem lässt der Phänomenbegriff erkennen, dass es sich hier ─ dem Forschungsfeld, d. h. dem Bewusstsein nach ─ nicht um *Natur* bzw. *Realien* handelt,[60] sondern um *Phänomene*.[61] Das Phänomen ist also kein realexistierendes Ding oder Tatsache und gibt weder ein realexistierendes Ding oder Tatsache, noch eine andere daseiende Erscheinung in Erscheinungen wieder. Das Phänomen ist absolut an sich und für sich. Das Phänomen ist aber im Fluss, es ist vergeblich, denn es „kommt und geht" und „bewahrt kein bleibendes, identisches Sein, das als solches im naturwissenschaftlichen Sinn objektiv bestimmbar wäre, z. B. als objektiv teilbar in Komponenten, im eigentlichen Sinne „analysierbar"".[62]

Im Zentrum der Intentionalität steht als Sachverhalt die Korrelation von kognitivem Akt und gemeintem Gegenstand, wobei die Korrelation immer als eine immanente Einheit zu denken ist. Bestimmt man eingehend die Korrelation, verschärft sich erweiternd das Studium des Bewusstseins um die Bedeutungs- und Gegenständlichkeitsforschung, denn „das Wesensstudium des Bewußtseins [schließt]

---

konkreter Beispiele wird dargelegt, dass Leergedanken als inaktuelle Akte weder Phantasien noch Urteile sind. Hier wird auch klar, was Husserl unter Leergedanke versteht. Mit „leer" wird eigentlich auf die Inaktualität des Aktes hingewiesen, während mit „Gedanke" auf die bewusstseinsmäßige Modifikation. Leergedanken sind somit bestimmte bewusstseinsmäßige Modifikationen von aktuellen Akten. Die Leergedanken sind „inaktuell", insofern sie auf die aktuellen Akte nur als indexikale Referenzen aufweisen. Beispielsweise kann man glauben, dass „S p ist". Dieser Glaube kann auf dem Urteil gründen, dass „S p ist, ist wirklich". Die bewusstseinsmäßige Modifikation wäre dann das „Sich-Vorstellen, daß S p ist, ist wirklich" (Bl. 128b), ohne dass es weder dem Glaube noch dem Urteil *aktuell* entspricht. Es handelt sich hier bei dem Leergedanke weder um eine Vorstellung der Leere, noch um irgend ein Denken des Nichts, sondern vielmehr um ein allgemeines Modifikationsbewusstsein, welches sowohl den aktuellen Akt als auch die mit ihm verbundenen Urteile in einer weiteren, abstrahierenden Schichtungsdistanz denkt. Siehe Ms. A I 11/127-128 (Bl. Leerurteil und Leergedanke) vom 1. März 1910 (Datierung nach Schumann, 1977 (Husserliana-Dok. I), 138).

[60] Die bloßen Verbalien und „holen Wortanalysen" sind ebenfalls ausgeschlossen. Husserl erkennt die Schwierigkeiten bei der Fixierung der geeigneten Begriffen für die komplexe Fragestellung der Phänomenologie, vor allem als entstehende Wissenschaft. Er weis dennoch die Wortkenntnisse ausdrücklich als „bloß verbalistische", „bloß grammatische" und „scholastische" Analysen radikal ab. Zur Problematik der wissenschaftlichen Begrifflichkeit und zur Kritik der leeren Wortanalysen siehe XXV, 20-23 (bes. Abs. 38, 39 u. 41).

[61] Eine einführende, synchronische und knappe Erläuterung des Begriffes des Phänomens gibt W. Marx, ^{2}1987, 14 u. 26.

[62] XXV, 29. Hier soll „*analysierbar*" etwa *physisch zerlegbar* bedeuten.

auch dasjenige der Bewußtseinsbedeutung und Bewußtseinsgegenständlichkeit als solcher ein".[63] Diese Spezialisierungen weisen auf die spezifische Fragestellung der Phänomenologie bezüglich des Gegenstandes in ihrer ganzen Breite hin: „Wie mannigfaltige Wahrnehmungen bzw. Erscheinungen dazu kommen, einen und denselben Gegenstand „zur Erscheinung zu bringen", so daß er *für sie selbst* und für das sie verbindende Einheits- oder Identitätsbewußtsein „derselbe" sein kann, das ist eine Frage, die nur durch phänomenologische Wesensforschung klargestellt und beantwortet werden kann".[64] Man sieht, dass, der Einheit der Korrelation nach, nicht von einem Gegenstand des Bewusstseins gesprochen werden kann, ohne von dem Bewusstseinsakt zugleich reden zu müssen.

Im Rahmen des reinen Bewusstseins als des Forschungsfeldes der philosophischen Wissenschaft und aufgrund seiner Intentionalität lässt sich die phänomenologische Fragestellung, die zugleich die Einheit der Korrelation von Bewusstseinsakt und Bewusstseinsgegenstand bestätigt, erklären. Auf einer Seite definiert sich die Phänomenologie als Wissenschaft des reinen Bewusstseins, indem sie das Sein als das Wesen, das Seiende als das Was-Sein (indem es ist, d. h. das Was-Seiende) und den Modus bzw. die Modi als das Wie-Sein (indem es ist, d. h. das Wie-Seiende) des reinen Korrelates des kognitiven Aktes untersucht. Andererseits fragt sich die Phänomenologie nach dem Wesen des anderen Korrelates, nämlich des Bewusstseinsgegenstandes: Was und wie der Gegenstand *ist* (als Sein und Seiende)? Inwiefern kann man von *einem* Gegenstand (als Einheits- bzw. Identitätsbewusstsein) wissenschaftlich sprechen? Und, wie ist dieser überhaupt möglich (die Frage nach der Konstitution)? Diese Fragestellung der philosophischen Wissenschaft, bestimmt von ihrem Forschungsfeld, deutet weiterhin und untrüglich auf den *ontologischen* Charakter der wissenschaftlichen Methodik, nämlich die Wesensforschung. Unten wird gezeigt werden, inwiefern die Wesensforschung den Kern der wissenschaftlich-philosophischen Methodik der erkenntnistheoretisch-transzendentalen Phänomenologie bildet.

[63] XXV, 16.
[64] XXV, 35.

3.2.2 Die radikale Haltung

Bevor die Methodik näher behandelt wird, möchte ich zunächst auf die skeptische Haltung hinweisen, welche die wissenschaftliche Methodik prägen soll. Die skeptische Haltung, von der in dem *Logos-Artikel* die Rede ist, ist kein bloßer Skeptizismus, sondern vielmehr eine wissenschaftliche Einstellung, welche von dem Forschungsfeld und dem Anspruch auf objektive Gültigkeit hauptsächlich bestimmt wird. Diese skeptische Haltung wird unter dem Begriff der Radikalität thematisiert. Dieser Begriff kommt in verschiedenen Zusammenhängen vor, behält er dennoch in allen seinen Erscheinungen die Bedeutung des Zurückgehens in die Wurzeln bzw. in die Fundamente der Probleme.

Husserl bezeichnet die wissenschaftliche Philosophie auch „Wissenschaft vom Radikalen". Indem die Phänomenologie das reine Bewusstsein erforscht, untersucht sie das Absolute nicht als das Allumfassende oder als das Alldurchdringende, sondern vielmehr als das Alluntermauernde, d. h. als die apriorische Festwurzelung aller Erkenntnis. In dieser Hinsicht wird die Radikalität als skeptische Haltung auch vom Forschungsfeld des reinen Bewusstseins bestimmt. Weil das Wesen des reinen Bewusstseins keine Natur, d. h. kein Empirisches ist, entsteht die Radikalität aus dem Apriori selbst. Alle Phänomene — sei es bezüglich der Bewusstseinsakte, sei es bezüglich der Bewusstseinsgegenstände — wurzeln also im reinen Bewusstsein. Dies heißt, dass das reine Bewusstsein das Absolute ist, insofern es der Ursprung aller Phänomene ist. Gerade in diesem Zusammenhang nennt Husserl die wissenschaftliche Philosophie auch Wissenschaft von *den Wurzeln von allem*: „Philosophie ist aber ihrem Wesen nach Wissenschaft von den wahren Anfängen, von den Ursprüngen, von den ῥιζώματα πάντων."[65] Die philosophische, strenge Wissenschaft ist also von ihrer Domäne, dem reinen Bewusstsein als Erkenntnisursprung, aus radikal.

Dass der radikale Charakter der strengen Wissenschaft von ihrer Domäne bestimmt wird, heißt nicht, dass die Beeinflussung in eine Richtung bleibt. Denn die allgemeine Bestimmung des Forschungsfeldes erschöpft nicht die quasi asymptotische

[65] XXV, 61.

Mannigfaltigkeit des reinen Bewusstseins. Die Weiterentdeckung und Erforschung dieser Mannigfaltigkeit wird wiederum von dem methodischen Radikalismus motiviert, den ich nun darstellen möchte.

Aus der radikalen Einstellung der „Wissenschaft vom Radikalen" resultiert wiederum eine skeptische Haltung bezüglich der wissenschaftlichen Vorgehensweise, denn die radikale Wissenschaft „muß auch in ihrem Verfahren radikal sein, und das in jeder Hinsicht".[66] Die skeptische Haltung bezüglich der Methodik der philosophischen Wissenschaft nennt Husserl „Radikalismus". Er betrachtet denselben als etwas wesentliches der „echten" philosophischen Wissenschaft.[67] Der Radikalismus bestehe in erstens einem methodischen Zweifel an allem Vorausgesetztem und zweitens einem unabhängigen aber rigorosen bzw. minutiösen Forschungseifer an das reine Bewusstsein und seine Mannigfaltigkeit bzw. Spezialisierungen.[68] Bei dem methodischen Zweifel, der an den hyperbolischen Zweifel Descartes' erinnert, taucht das Thema der Voraussetzungslosigkeit ─ aus der methodologischen Perspektive heraus ─ wieder auf. Der strenge Eifer bekommt die spezifisch methodische Form der Wesensschauung, deren Behandlung die Aufgabe des nächsten Kapitels ist.

Diese scheinbar bloß postulative Bedingung einer radikalen Methodik zeigt sich in der Auseinandersetzung des *Logos-Aufsatzes* mit dem Naturalismus und den Weltanschauungsphilosophien als konkret bewiesen. Weder der Naturalismus, noch die Weltanschauungsphilosophie bzw. der Historizismus haben die apriorische, reine Immanenz als ihre Domäne. Daher muss alles naturalistische Vorgegebenes bzw. Vorausgesetztes so wie alle historischen Tatsachen, die auf einem Dasein beruhen, und der extrem skeptische Relativismus[69] radikal abgewiesen werden. Dies lässt sich erklären aus der jeweiligen Hauptkritik Husserls an dem Naturalismus und dem Historizismus bzw. der Weltanschauungsphilosophie.

Husserls Hauptkritik an dem Naturalismus lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Alle erkenntnistheoretischen Aussagen des Naturalismus implizieren eine Verfälschung der Sache selbst, denn er operiert ohne eine adäquate

[66] XXV, 61.
[67] Vgl. XXV, 60.
[68] Vgl. XXV, 60: „...nichts Vorgegebenes hinnehmen, nichts Überliefertes als Anfang gelten und uns durch keinen noch so großen Namen blenden lassen, vielmehr in freier Hingabe an die Probleme selbst und die von ihnen ausgehenden Forderungen die Anfänge zu gewinnen suchen."
[69] Vgl. XXV, 43: „Man sieht leicht, dass der Historizismus konsequent durchgeführt in den extremen skeptischen Subjektivismus übergeht."

Bewusstseinsanalyse, dessen direkte Folge die *Naturalisierung des Bewusstseins* bzw. *der Ideen* ist.[70] Indem der Naturalismus ohne jegliche Bewusstseinsanalyse arbeitet, setzt dieser voraus, dass die Bewusstseinsphänomene sich verhalten wie die Natur sich verhält. Beispielsweise wird hier vorausgesetzt, dass das reine Bewusstsein unter dem Gesetz Ursache-Folge unterliege. Dies hat eine weitere, methodologische Folge, die ein Widersinn verbirgt: Der Naturalismus beansprucht das Apriori mit empirischen Methoden zu erforschen, denn wird hier auch vorausgesetzt, dass das reine Bewusstsein unter der empirischen, materiellen Abhängigkeit zu verifizieren wäre. Indem der Naturalist dies versucht, naturalisiert er die Vernunft.[71] In diesem Zusammenhang wird hier nicht objektiv vorgegangen, denn weder die naturalistischen Voraussetzungen noch die naturwissenschaftliche Vorgehensweise sind vom Forschungsobjekt aus gegeben oder bestimmt. Der Radikalismus hingegen richtet sich rigoros auf das Forschungsobjekt, nämlich das reine Bewusstsein. Er nimmt nichts an, was nicht aus der Befragung der Sachen selbst entsteht. Wenn das Forschungsobjekt ein apriorisches ist, muss es dann den apriorischen Gesetzen unterworfen sein. Man sieht, dass der methodologische Radikalismus keine persönliche Kaprice Husserls ist, sondern ein wissenschaftliches Diktat des Forschungsfeldes. *Radikal* heißt hier also sich ausschließlich dem apriorischen Immanenten forschend hinzugeben. Auf diese Weise wird dem reinen Bewusstsein bzw. den Phänomenen Gerechtigkeit widerfahren. Dementsprechend spricht Husserl bezüglich der Selbstgegebenheit sogar vom „Sinn der Rechtsfrage“ und von „begründeter Rechtsausweisung“.[72]

Der Vorwurf Husserls gegen den Historizismus[73] richtet sich hauptsächlich gegen seinen skeptischen Subjektivismus. Darüber hinaus orientiert sich der

[70] Vgl. XXV, 9: „Was alle Formen des extremen und konsequenten Naturalismus, angefangen vom populären Materialismus bis zum neuesten Empfindungsmonismus und Energetismus, charakterisiert, ist einerseits die *Naturalisierung des Bewußtseins*, einschließlich aller intentional-immanenten Bewußtseinsgegebenheiten; andererseits die *Naturalisierung der Ideen* und damit aller absoluten Ideale und Normen.“

[71] Vgl. XXV, 10.

[72] Vgl. XXV, 16: „So muß sich der Sinn der Rechtsfrage, der an alle Erkenntnisakte zu stellen ist, verstehen, das Wesen von begründeter Rechtsausweisung und von idealer Begründbarkeit oder Gültigkeit völlig aufklären lassen, und zwar für alle Erkenntnisstufen, zuhöchst für die wissenschaftliche Erkenntnis.“

[73] Verallgemeinernd trifft die Kritik an dem Historizismus auch auf die Historie als eine Form des ersten und auf die Weltanschauungsphilosophie als „ein Kind des historischen Skeptizismus“ zu (XXV, 47).

Historizimus auf historische Tatsachen[74], denn er „nimmt seine Position in der Tatsachensphäre des empirischen Geisteslebens“[75], und von dieser aus will er die verschiedenen Kulturformationen erklären und verstehen.[76] Der Historizismus gibt sich mit der Darstellung der Geistesgehalte in der ständigen Umwandlung der Geschichte zufrieden. Für den Historizismus gibt es also nur relative, historisch bedingte Gültigkeiten. Die Möglichkeit absoluter Gültigkeit ist in der historizistischen Position ausgeschlossen.

Im Gegensatz zum Historizismus vertritt Husserl eine Art Platonismus[77], der auf der philosophischen Überzeugung beruht, es gäbe (apriorische) Ideen in voller Unabhängigkeit von ihren faktischen und historischen Gestaltungen. Anschließend an dieses Postulat baut Husserl die Argumentation, dass bereits die historizistische Behauptung der Unmöglichkeit einer absoluten, apriorischen Wissenschaft verbirgt in sich die geleugnete Möglichkeit, denn „[e]ntweder philosophische Kritik findet etwas vor, es objektiv gültig zu widerlegen, dann ist auch ein Feld da, etwas objektiv gültig zu begründen“.[78] Gerade die Kritik an der konfusen und daher unwissenschaftlichen Begrifflichkeit der Philosophie weist darauf hin, dass eine objektive Gültigkeit der wissenschaftlichen Philosophie möglich ist. Mit Husserl heißt es: „Sind die Probleme nachgewiesenermaßen „schief“ gestellt, so muß es eine mögliche Zurechtstellung und gerade Probleme geben. Erweist Kritik, daß die historisch erwachsene Philosophie mit verworrenen Begriffen operiert, Begriffsmengungen, Trugschlüsse begangen habe, so liegt darin unleugbar, wenn man nicht in Sinnlosigkeiten verfallen möchte, daß sich, ideal gesprochen, die Begriffe verdeutlichen, klären, unterschieden erhalten,

---

[74] Vgl. etwa die definierende Apposition im folgenden Satz: „Historie, empirische Geisteswissenschaft überhaupt, kann von sich aus gar nichts darüber ausmachen...“ oder auch die Hervorhebung der Unrelevanz der historischen Tatsachen für die objektiven Ideen: „Historische Tatsachen der Entwicklung, auch allgemeinste der Entwicklungsart von Systemen überhaupt, mögen Gründe, gute Gründe sein. Aber historische Gründe können nur historische Folge aus sich hergeben. Aus Tatsachen Ideen sei es begründen oder widerlegen wollen ist Widersinn — *ex pumice aquam*, wie Kant zitierte“ (XXV, 44f.).

[75] XXV, 41.

[76] Vgl. XXV, 41f.

[77] Zur Forschungsdebatte über den Platonismus bei Husserl siehe Alexandre Lowit, *“Pourquoi Husserl n’est pas platonicien.”* in: *Les études philosophiques* 9, (Marseille et al. [1]1954), Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1975 (réimpression), 324-336; Enzo Paci, *“Sul significato del «platonismo» di Husserl.”* in: *Acme* X (*Annali della Facultà di Filosofia e Lettere dell’ Università Statale di Milano.*), Milano-Varese, (1957) 1959, 135-151; Denise Souche-Dagues, *“Le platonisme de Husserl.”* in: *Analecta Husserliana* III (*The Phenomenological Realism of the Possible Worlds. The ‘A Pirori’, Activity and Passivity of Consciusness, Phenomenology and Nature.*), A.-T. Tymieniecka (Hrsg.), Dordrecht: D. Reidel Publ., 1974, 335-360; Guillermo E. Rosado Haddock, *“Husserl’s epistemology of mathematics and the foundation of platonism in mathematics.”* in: *Husserl Studies* 4, Dordrecht: Marinus Nijhoff, 1987, 81-102.

[78] XXV, 45.

daß sich im gegebenen Felde richtige Schlüsse ziehen lassen usw.“[79] Die vernünftige Plausibilität dieser Argumentation ist nicht zu bezweifeln, bleibt sie jedoch im Zusammenhang mit dem von Husserl vertretenen Platonismus nicht ohne großen Umstreit.[80]

Auf seinem Platonismus beruhend, unterscheidet Husserl im *Logos-Aufsatz* zwischen „fließendem Gelten“ und „objektiver Gültigkeit“. Nach Husserl verstehen der Historizismus und die Weltanschauungsphilosophie die Wissenschaft als bloße Kulturgestaltung, welche ihre historisch bedingte Geltung im fließenden Gelten zu nehmen hat. Als gegensätzliche Alternative zu dem ständigen Wandel der Geschichte postuliert Husserl die Idee bzw. — etwas zugespitzt, weil implizit — eine Ideenwelt, deren Gültigkeit[81] von der Erscheinungswelt der Geschichte gänzlich unabhängig ist. Indem Husserl der Historie bzw. dem Historizismus und der Weltanschauungsphilosophie vorwirft, dass sie den Unterschied zwischen „historisch Geltendem und Gültigem“ überhaupt nicht machen und dass sie darüber nichts entscheiden können, stellt er seine gegensätzlichen Begriffspaare[82] dar: „ob zwischen Religion als Kulturgestaltung und Religion als Idee, d. i. als gültiger Religion, ob zwischen Kunst als Kulturgestaltung und gültiger Kunst, ob zwischen historischem und gültigem Recht und schließlich auch zwischen historischer und gültiger Philosophie zu unterscheiden sei; ob oder ob nicht zwischen dem einen und anderen,[83] *platonisch* gesprochen, *das Verhältnis* bestehe *der Idee* und *ihrer getrübten Erscheinungsform*.“[84] Man sieht, dass der hier vertretene Platonismus keine unbedeutende Rolle bezüglich der objektiven Gültigkeit spielt, welche die radikale Haltung ihrerseits determiniert. Denn der Anspruch auf objektive Gültigkeit fordert einen Zugang zu den Ideen. In diesem Zusammenhang, die Radikalität besteht also darin, diesen Zugang zu den Ideen von Meinungen, Wissen und Tatsachenbezügen aus der ‚getrübten’ Erscheinungswelt frei zu halten bzw. frei zu machen. Der

[79] XXV, 45.
[80] Ich möchte hier weder auf die detaillierte Analyse der Argumentation, noch auf die Beurteilung des von Husserl vertretenen Platonismus eingehen, denn dies würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen.
[81] Husserl setzt hier der objektiven Gültigkeit die ideale Gültigkeit praktisch gleich.
[82] In Anlehnung an Platon („Welt der Ideen“) könnte man diese Begriffspaare auch als Weltenpaare ansehen: die Kulturwelt und die Ideenwelt. Jedoch handelt es sich vielmehr um Sphärenpaare, deren Glieder der naturalistischen und der phänomenologischen Einstellung jeweils entsprechen.
[83] In der Ausgabe von Szilasi (1965, 52) steht: „dem Einen und Anderen“ statt „dem einen und anderen“.
[84] XXV, 44. Hervorhebungen vom Verf., um auf die Platonismus-Indizien des zitierten Passus hinzuweisen.

Anspruch auf objektive Gültigkeit führt somit zur Ablehnung bzw. Zurückweisung aller Urteile, die nicht aus der Idee zu schließen sind, denn diese gelten in dieser Hinsicht als Vorurteile oder Voraussetzungen. Es ist in diesem Sinne, dass die Vorurteils- bzw. Voraussetzungslosigkeit im Kontext des *Logos-Aufsatzes* verstanden werden muss.

Zusammenfassend ist die radikale Haltung im *Logos-Artikel* zweierlei zu begründen. Einerseits ist sie eine forschende Einstellung, welche vom Forschungsfeld wesentlich bestimmt wird. Indem die philosophische Wissenschaft als Wissenschaft des reinen Bewusstseins und dieses als der Ursprung aller Erkenntnis verstanden wird, muss sie als *radikal*, im Sinne der Wissenschaft vom Radikalen, gelten. Somit muss ihr vorläufiger radikaler Charakter als ihrem Wesen, d. h. ihrem Forschungsobjekt gehörend, gesehen werden. Andererseits — aber von dem Erstgesagten nicht zu trennen — ist die strenge Wissenschaft *radikal*, indem sie sich *ausschließlich* auf ihr Forschungsobjekt methodologisch *richtet*. Dieser Radikalismus wird in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Naturalismus und Historizismus konkret nachvollzogen. Der Radikalismus zeigt sich als auf dem Anspruch auf objektive Gültigkeit beruhend, welche einen unmittelbaren Zugang zu den apriorischen, gültigen Ideen impliziert. Daraus resultiert eine nähere Bestimmung der methodologischen Rigorosität: Das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit fordert die Abwesenheit aposteriorischer und apriorisch nicht begründeter Urteile und Meinungen.

Der direkte Zugang zu den apriorischen Ideen, welcher die objektive Gültigkeit sichern soll, entspricht der spezifischen, methodischen Form des als methodologische Haltung beschriebenen Radikalismus, nämlich der apriorischen Methode. Im *Logos-Aufsatz* nennt Husserl diese bestimmte Methode „Wesensschauung". Mit der Darstellung der apriorischen Methode der Wesensschauung befasst sich das nächste Kapitel.

3.3 Die apriorische Methode

Der eigentliche Sinn der populär gewordenen Aussage Husserls „zu den Sachen selbst“[85] gewinnt ihren Ernst zurück, wenn die Rolle des Forschungsfeldes sich nicht nur als *zielgebendes*[86], sondern auch als ein *bestimmendes* Bedingungselement der wissenschaftlichen Rigorosität in dieser programmatischen Abhandlung seiner Phänomenologie erweist. Die Bedeutung der Rede von der ‚Sache selbst' besteht also nicht im Forschungsobjekt selbst, sondern in der Forderung des rigorosen *Gerichtet-seins* auf das Objekt.[87] Denn auf diesem Gerichtet-sein auf das Forschungsobjekt beruht das bestimmende Verhältnis zwischen strenger Wissenschaft und absoluter Erkenntnis.

Es zeigt sich des weiteren, wie das Forschungsfeld als Problemstellung mit Einbezug der spezifischen phänomenologischen Fragestellung die Methode entscheidend beeinflusst.[88] Da es in der Phänomenologie um das Bewusstseiende geht, ist ihre Methode demzufolge eine ontologische bzw. eine apriorische Verfahrensweise. Die Besonderheit der Husserlschen Methode besteht allerdings weder in ihrem apriorisch-ontologischen Charakter, noch in ihrer transzendentalen Reflexion, sondern vielmehr darin, dass im transzendentalen Reflexionsprozess nichts (spekulativ) *konstruiert*, sondern das hingenommen wird, was sich selbst immanent gibt und wie es sich selbst gibt. Dies heißt, mit Husserls Worten, „die Phänomene so nehmen, wie sie sich geben, d. i. als dieses fließende Bewussthaben, Meinen,

---

[85] Parallele Stellen zu der berühmten Aussage (XIX/1, 10) sind beispielweise: „Die Sachen selbst müssen wir befragen“ (XXV, 21). Oder: „Nicht von den Philosophien, sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb zur Forschung ausgehen“ (XXV, 61).

[86] Vgl. wie bereits zitiert XXV, 47.

[87] Gerade in diesem Sinne dürfte man überprüfen, ob Heideggers Kritik an Husserl auf den frühen Husserl zutrifft, wenn er das Forschungsobjekt und die Art der Forschung infrage stellen möchte: „Die eigentliche Maxime der Phänomenologie ist nicht das „Prinzip aller Prinzipien“, sondern die Maxime: „Zur Sache selbst!“ Allein wenn wir diese Maxime phänomenologisch bedenken, dann entsteht die Frage: Welches ist die Sache der Philosophie? Ist es das Bewußtsein?“ Siehe Martin Heidegger, *„Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage.“* In: Helmut Gehrig (Hrsg.), *Phänomenologie — lebendig oder tot?* Karlsruhe: Badenia Verl., 1969, 47. E. Tugendhat erkennt treffend den Sinn dieser Forderung, jedoch bezüglich der Gegebenheitsproblematik in Auseinandersetzung hauptsächlich mit den *Logischen Untersuchungen*: „Die prägnante Rede von der ‚Sache selbst' ergibt sich also gar nicht in Abhebung gegen ein anderes Objekt, sondern in Abhebung gegen defiziente Gegebenheitsweisen derselben Sache“ (Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter & Co., 1967, 58).

[88] Husserl weist immer wieder darauf hin, dass eine klare Problemstellung bzw. das Forschungsfeld die Methode der strengen Wissenschaft bestimmen soll: „... es müssen sich uns durch Klärung der Probleme, durch Vertiefung in deren reinen Sinn, volleinsichtig die Methoden entgegendrängen, die solchen Problemen *adäquat*, *weil durch ihr eigenes Wesen gefordert sind*“(XXV, 11. Hervorhebungen vom Verf.). Oder auch: „Die wahre Methode folgt der Natur der zu erforschenden Sachen, nicht aber unseren Vorurteilen und Vorbildern“ (XXV, 26).

Erscheinen, das sie sind, als dieses Vordergrundbewussthaben und Hintergrundbewussthaben, als dieses Bewussthaben als Gegenwärtiges oder als Vorgegenwärtiges, als Phantasiertes oder Signitives oder als Abgebildetes, als Anschauliches oder Leervorstelliges usw. Dabei auch als im Wechsel der oder jener Einstellung, der oder jener attentionalen Modi sich so oder so wendend und umgestaltend."[89] Diese Rückführung auf das Selbstgegebene und seine Selbstgegebenheit als Bewusstsein besagt zugleich die Begründung aller Erkenntnis auf der originären Bewusstseinserfahrung.[90] In diesem Sinne dürfte man diese Methode als eine *‚apriorische Empirie'* charakterisieren.[91] Husserl schildert die philosophische Wissenschaft als eine Art Ideenwissenschaft, welche operiert als eine Empirie der Ideen, und unterstreicht, dass „die wissenschaftliche Entscheidung über die Gültigkeit selbst und über ihre idealen normativen Prinzipien nichts weniger als Sache der *empirischen* Wissenschaft [ist]".[92] Diese analogische Redensart Husserls will vor allem unterstreichen, dass die Wesensforschung nicht auf spekulativen Konstruktionen beruht, sondern vielmehr auf dem *immanent da* Gegebenen, welches *intuitiv schauend* erfasst und analysiert wird. Indem die Phänomenologie die Bewusstseinserfahrungen nach ihrem Sein bzw. Seienden und ihren Modi in ihrer Transzendentalität untersucht, gilt sie auch als ‚empirische' Analyse des Immanenten, denn die phänomenologische „Wesensanalyse [...] [ist] nichts weniger als *empirische* Analyse".[93] Bei dieser phänomenologischen Verwandlung der transzendentalen Methode in eine transzendental *‚empirische'* Forschungsmethode handelt es sich um eine der wichtigsten Errungenschaften der Husserlschen Philosophie, nämlich die Einheit von Denken und (Bewusstseins-) Erfahrung.[94] Zwischen dieser Einheit von

[89] XXV, 31.

[90] Bezüglich des Bewusstseins als erfahrender Subjektivität sagt Husserl über die Bewusstseinserfahrung Folgendes: „In diesem Zusammenhang, in diesem einzigen, als Identisches solcher „Wiederholungen", kann *a priori* Psychisches als seiend „erfahren" und identifiziert sein. Alles Psychische, das *so* Erfahrenes ist, hat dann, wie wir ebenso mit Evidenz sagen können, Einordnung in einen umfassenden Zusammenhang, in eine „monadische" Einheit des Bewußtseins, eine Einheit, die in sich gar nichts mit Natur, mit Raum und Zeit, Substanzialität und Kausalität zu tun, sondern ihre ganz einzigen „Formen" hat" (XXV, 30).

[91] M. Araújo de Oliveira bezeichnet die auf immanenten Erfahrungen beruhende Methode als „transzendentale Empirie" und als „transzendentale Positivismus", denn sie beruht auf „transzendentaler Faktizität". Siehe Manfredo Araújo de Oliveira, *Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner*. München: Wilhelm Fink, 1973, 164-173.

[92] XXV, 44. Hervorhebung vom Verf.

[93] XXV, 22. Hervorhebung vom Verf. Um Verwirrungen zu vermeiden, werde ich die Bezeichnung der ‚apriorischen Empirie', der ‚empirischen Analyse des Immanenten' oder dergleichen bezüglich der Methode der Wesensforschung in den folgenden Kapitel scheuen.

[94] Araújo de Oliveira, 169ff.

Denken und Erfahrung und der philosophischen Überzeugung des Platonismus besteht jedoch eine gewisse Spannung, denn der Platonismus systematisch verstanden postuliert die ontologisch eigenständige (geistige) Realität von idealen Entitäten und ihre Unabhängigkeit von der Empirie überhaupt.[95] Aus thematischen Gründen muss hier eine eingehende Auseinandersetzung mit den umstrittenen Aspekten zwischen der Einheit von Denken und Erfahrung und dem Platonismus unberücksichtigt bleiben.

Die bestimmte Form des methodologischen Radikalismus muss also, aufgrund des Forschungsfeldes (das reine Bewusstsein) und des Forschungsobjektes (das Bewusstseiende), eine apriorische sein. Auf Grund der positivistischen Rückführung auf die Bewusstseinserfahrung muss sie die Gestaltung einer apriorischen Empirie, im Sinne einer geistig schauenden, nicht konstruierenden Immanenzerkenntnis, nehmen. Im *Logos-Aufsatz* wendet Husserl einen etwas vagen Begriff an — denn er erinnert an unwissenschaftliches, ahnendes Vermuten —, um diese rigoros wissenschaftliche Methode zu bezeichnen, nämlich die *Intuition*. Mit Intuition wird jedoch hier eine spezifische Methode der philosophischen Wissenschaft gemeint, und zwar die direkte Erfassung[96] bei der Untersuchung der Bewusstseinsphänomene. Wie die intuitive Untersuchung durch ihre operativen Begriffe durchzuführen ist, wird nun erläutert werden.

3.3.1 Die unmittelbare Intuition[97]

Seitdem vom Forschungsfeld des reinen Bewusstseins geredet wird, befindet man sich in der phänomenologischen Einstellung. Denn um das reine Bewusstsein zu erreichen, war nötig, das allgemeine Psychische vom Existenzglauben bzw. aller Existenzsetzung zu reinigen. Daher hat die dadurch erlangte Erfahrungssphäre mit

[95] Diese Unabhängigkeit schließt die Denkerfahrung ein, indem die Ideen dem Denkenden gegenüber auch eigenständig *sind*. In diesem Zusammenhang ist Husserls Indifferenz den historischen Denker gegenüber besonders aussagend: „Dem wahrhaft Vorurteilslosen ist es gleichgültig, ob eine Feststellung von Kant oder Thomas von Aquino, ob sie von Darwin oder von Aristoteles, von Helmholtz oder Paracelsus herstamme“ (XXV, 61). Gewiss ist der Sinn dieses Satzes von der Kritik an dem Historizismus und seinem Relativismus motiviert, verbirgt sich jedoch hinter dem die Vorstellung, dass die Ideen nur ‚entdeckt’ werden müssen.

[96] Im Gegensatz zu den indirekten Methoden der neuzeitlichen Wissenschaften, vgl. XXV, 61f.

[97] Zum Thema der Intuition im spezifischen Zusammenhang der Darstellung der phänomenologischen Reduktion von 1906/07 siehe unten Kapitel 8.6.

der realexistierenden Welt und ihrer Naturgesetze im Raum und Zeit nichts zu tun. Wie das reine Bewusstsein und seine Erfahrungssphäre erreicht wurden, hat Husserl in diesem Aufsatz begrifflich nicht thematisiert.[98] Doch spricht er darüber, indem er die Phänomenologie als Erkenntnistheorie etabliert und „den *Widersinn* einer „naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie““ zurückweist.[99] Nach Husserl darf die Erkenntnistheorie mit der Naivität der Naturwissenschaften nicht arbeiten, welche in der unkritischen Hinnahme der Natur als real Gegebenes besteht. Denn diese Naivität führt unvermeidlich zur Naturalisierung des Bewusstseins und dessen Gesetze. Im Zusammenhang dieser erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung wird eine Art ‚Ausschaltung' jeder Naturansetzung[100] und aller Existenzsetzung überhaupt als die unentbehrliche Forderung zugunsten der innerlogischen Einstimmigkeit der erkenntnistheoretischen Disziplin aufgestellt.[101] Somit spricht Husserl auch von einem ‚Außer-Rechnung-Lassen' jeglicher „Beziehungen zum dinglich erfahrenen Leibe und zur Natur", um die reine phänomenologische Sphäre als Forschungshaltung bewahren zu können.[102] Gerade als eine besondere Schwierigkeit wird diese „Innehaltung" bezeichnet, von deren Folgerichtigkeit und Apriorität die Wissenschaftlichkeit der Phänomenologie, d. h. ihre gültige Objektivität, abhängt.[103]

In der phänomenologischen Einstellung befindet sich der philosophische Wissenschaftler im Reich der Phänomene. Die Phänomene als „der Gegenwurf von Natur" sind also ideale Erscheinungen, welche ein geistig erfassbares Wesen (ideale

[98] Wer mit der Husserlschen Begrifflichkeit anvertraut ist, weiß dass es sich hier um die Reduktion handelt. Siehe seine Auseinandersetzung in dem *Seefelder Manuskript* von 1905 (A VII 25), der II. und III. Vorlesungen von 1907 (II, 27-52) und der Vorlesung von 1910/11 unter dem Titel „*Grundprobleme der Phänomenologie"* (XIII, 138-158 u. 173-194). Der Zusammenhang zwischen der phänomenologischen Reduktion, der Intuition und der Sphäre der reinen Immanenz wird jedoch in unserer Diskussion erst im achten Kapitel (8.6) berücksichtigt.

[99] Vgl. XXV, 14f.

[100] Bezüglich der Ausschaltung der Natursetzung darf man hier auf dieselbe Fragestellung Kants hinsichtlich seines Ideals der Metaphysik im §60 der *Prolegomena* hinweisen (Ak. IV, 362 ff., bes. 3. u. 5. Abs. des betreffenden Paragraphen). Kant spricht an der Stelle vom *Verlassen der bloßen Naturbetrachtung* und dadurch von der *Eröffnung eines Feldes*, welches „bloß Gegenstände für den reinen Verstand enthält". Diese ‚alte' Fragestellung im Kontext der Phänomenologie führt Husserl ca. 1904/05 zum bewussten Begriff der Reduktion hin.

[101] Vgl. XXV, 15: „Es wird auch klar, daß wie jede wissenschaftliche, so jede vorwissenschaftliche Ansetzung der Natur in einer Erkenntnistheorie, die ihren einstimmigen Sinn behalten soll, prinzipiell ausgeschaltet bleiben muß und damit *alle* Aussagen, welche *thetische* Existenzialsetzung von Dinglichkeiten mit Raum, Zeit, Kausalität etc. implizieren. Das erstreckt sich offenbar auch auf alle Existenzsetzungen, welche das Dasein des forschenden Menschen, seiner psychischen Vermögen u. dgl. betreffen."

[102] Vgl. XXV, 32.

[103] Vgl. XXV, 31.

Entitäten) haben.[104] Somit sind das Phänomen als ideale Erscheinung und das Wesen als ideale Entität nicht gleich zu setzen.

Demzufolge besteht die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Beschreibung bzw. einer immanenten Analyse der Phänomene zum Zwecke des Begreifens der gültigen Objektivität von Ideen. Zwei Sachen machen diese Möglichkeit aus, nämlich die Selbstgegebenheit der Phänomene und der Bezug auf die zu erfassenden idealen Entitäten (Wesen). In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass mit der im *Logos-Aufsatz* vertretenen Phänomenologie keine schlichte Erfahrungswissenschaft unter anderen gemeint wird. Vielmehr handelt es sich hier um eine Wissenschaft, welche ein bestimmtes Phänomen untersuchen will, nämlich nicht das Phänomen des bloßen Bewusstseins, sondern das Phänomen des reinen Bewusstseins als reine Bewusstseinserfahrung. Diese reine Bewusstseinserfahrung wird nur erreicht, wenn die „verworrene" Erfahrung ins wissenschaftliche Licht gebracht wird.[105] Husserl will nun, auf dem Boden der phänomenologischen Einstellung, den phänomenologischen Sachverhalt von der Unklarheit und Undeutlichkeit zur wissenschaftlichen Übersichtlichkeit und Abgrenzung bringen.[106] Gerade in diesem Zusammenhang meint Husserl, dass die Psychologie die wissenschaftliche Aufgabe nicht erfüllt hat, zu zeigen, „wie, durch welche Methode diejenigen Begriffe, die in die psychologischen Urteile eingehen, von dem Stande der Verworrenheit zu dem der Klarheit und objektiven Gültigkeit gebracht werden können".[107] Denn eines der angestrebten Ziele, das durch die phänomenologische Methode erreicht werden soll, ist, das Phänomenale[108], d. h. das reine Bewusstsein, als einen wissenschaftlichen Forschungsgegenstand für eine internationale Gemeinschaft von Wissenschaftler und

---

[104] Vgl. XXV, 32: „Sind die Phänomene keine *Natur*, so haben sie ein in unmittelbarem Schauen faßbares und adäquat faßbares *Wesen*."

[105] Vgl. XXV, 23-25.

[106] Auch bezüglich der begrifflichen Klarheit einer „echten" Wissenschaft kritisiert Husserl die Tiefsinnigkeit mancher Philosophierichtungen: „Erst wenn die entschiedene Trennung der einen und anderen Philosophie sich im Zeitbewußtsein durchgesetzt hat, ist auch daran zu denken, daß die Philosophie Form und Sprache echter Wissenschaft annehme und als Unvollkommenheit erkenne, was an ihr vielfach gerühmt und gar imitiert wird ─ den Tiefsinn. Tiefsinn ist ein Anzeichen des Chaos, das echte Wissenschaft in einen Kosmos verwandeln will, in eine einfache, völlig klare, aufgelöste Ordnung. Echte Wissenschaft kennt, soweit ihre wirkliche Lehre reicht, keinen Tiefsinn. Jedes Stück fertiger Wissenschaft ist ein Ganzes von den Denkschritten, deren jeder unmittelbar einsichtig, also gar nicht tiefsinnig ist. Tiefsinn ist Sache der Weisheit, begriffliche Deutlichkeit und Klarheit Sache der strengen Theorie. Die Ahnungen des Tiefsinns in eindeutige rationale Gestaltungen umzuprägen, das ist der wesentliche Prozeß der Neukonstitution strenger Wissenschaften" (XXV, 59).

[107] XXV, 25.

[108] Der Begriff des Phänomenalen bezeichnet den Einheitskomplex von Bewusstseinsakt bzw. -art und Bewusstseinsgegenstand bzw. -gegenständlichkeit treffend. Beispielsweise gebraucht Husserl diesen Begriff als eine Alternative für den des gereinigten, immanenten Psychischen (s. XXV, 31).

Wissenschaftlerinnen zu entdecken. Im *Logos-Aufsatz* kommt dies zum Ausdruck, indem Husserl sich fragt, ob das Phänomenale „unfähig" sei, „zum Objekt einer intersubjektiven Geltung zu werden".[109] Nur wenn der Wissenschaftler erkennt, dass das Phänomen des reinen Bewusstseins ein Wesen hat, welches wissenschaftlich[110] und adäquat zu erforschen ist, dann kann er phänomenologisch erkenntnistheoretische, transzendentale Philosophie betreiben. Diesbezüglich vertritt Husserl eine bestimmte Methode, nämlich eine geistige Ideenerfassung.

Die geistige Erfassung der Ideen[111] operiert durch die philosophische Intuition[112], welche Husserl in den *Logischen Untersuchungen* „Ideation"[113], hier aber „Wesensschauung" bzw. „phänomenologische Wesenserfassung" nennt. Durch die Wesensschauung sollen „Wesensbegriffe" entwickelt werden, welche der wissenschaftlichen Beschreibung der Phänomene dienen. Bezüglich der phänomenologischen Beschreibung nennt Husserl sie „direkte Begriffe". Sie sind *direkt*, insofern diese Begriffe aus dem adäquat erfassten Wesen entstehen. Husserl ist sich der Ambivalenz der Sprache sehr bewusst. Als Ausdruck dieses Bewusstseins findet man hier eine gewisse Abstandsnahme bezüglich der Sprachphänomenologie, welche vor allem in den *Logischen Untersuchungen* zu finden ist. Daher ist die sprachliche Vorsicht Husserls an dieser Stelle besonders bedeutsam. Denn bezüglich der Wesensbegriffe versucht er die *materielle* Form bzw. die sprachliche Ambivalenz zu transzendieren, indem die Aufmerksamkeit auf das *Wesentliche* der Begriffe gesetzt wird. In diesem Sinne mögen die Begriffe als Wörter ambivalent sein, sollen sie als Wesensbegriffe jedoch als „Wortbedeutungen" fungieren, welche das erfasste Wesen eines Phänomens unmittelbar wiedergeben. Die Wesensbegriffe sind also ‚Wesenseinlösungen', die in der Wesensschauung entspringen.[114]

Wie genau operiert die Wesensschauung? Husserl stellt sie im *Logos-Aufsatz* nicht ausführlich dar, gibt jedoch ein knappes Beispiel. Zuerst ist zu erwähnen, dass

---

[109] XXV, 32.
[110] Allerdings wird hier das Adjektivum „wissenschaftlich" nicht nach dem „Trugbild einer naturwissenschaftlichen Methode nach dem Vorbild der physikalisch-chemischen Methode" (XXV, 25-26) verstanden!
[111] Es scheint hier, als ob Husserl einen engeren Begriff der Idee im Unterschied zum Phänomen als dem Bewusstseinserlebnis gebraucht.
[112] Der Begriff der Intuition trägt bei Husserl nicht die Bedeutung eines unreflektierten subjektiven Akt, etwas wie eine Art instinktiver Bewusstseinsakt und muss keine radikale Entgegensetzung zu diskursivem Denken bedeuten, denn als ein methodischer Begriff ist er doch mediativ. Vielmehr findet der Begriff der Intuition bei Husserl seinen Platz in der langen, philosophischen Tradition des θεωρεῖν.
[113] Beispielsweise in XVIII, 109 u. 135; XIX/1, 108 u. 149; XIX/2, 733 u. 765.
[114] Vgl. §55 in: XXV, 31-32.

die Wesensschauung sowohl auf den Bewusstseinsgegenstand als auch auf den Bewusstseinsakt anwendbar ist. Ich beschränke mich auf das Beispiel bezüglich des Bewusstseinsaktes, denn die andere Beispielsmöglichkeit des Bewusstseinsgegenstandes[115] wird nur erwähnt. Als Beispiel nimmt Husserl den Bewusstseinsakt der Wahrnehmung. Wie kann das Wesen der Wahrnehmung durch die Wesensschauung erfasst werden? Zuerst müssen sowohl die natürliche als auch die naturalistische[116] (d. h. auch die psychophysische) Einstellungen eingeklammert werden, indem alle Beziehungen „zum dinglich erfahrenen Leibe und Natur" außer Acht gelassen werden.[117] Nachdem die reine phänomenologische Sphäre erreicht wird, wird nun *intuitiv* prozediert. Demzufolge ist die Intuition ein operativer Begriff, durch welchen das anschauliche Bewussthaben angesprochen, d. h. als Quellenvermögen in Anspruch genommen wird. In diesem Zusammenhang heißt hier der Vollzug der Intuition das genau geistige bzw. emphatische[118] auf etwas bewusstes (d. h. rein immanentes) Hinschauen (*intueor*), zum Zweck des evidenten Betrachtens und klarer Darstellung eines Wesens bzw. einer Idee auf der wissenschaftlichen Ebene. Dies ist somit das unmittelbare ─ insofern im Reich des reinen Geistigen ─, auf Evidenz und allgemein absolute Gegebenheit beruhende Erkennen. Daher sollen die Phänomene im anschaulichen Bewussthaben nach ihrer absoluten Gegebenheit, ihrer Adäquation und ihrer Evidenz befragt werden. Insofern dies *intuitiv* vollzogen wird, ist dieses untersuchende Verfahren eine schauende Forschung des immanenten Phänomenalen. Das, was sich entlang der schauenden Forschung eines Phänomens bzw. beliebiger Phänomene als konstant zeigt, d. h. sich in voller Adäquation und evidenter Gegebenheit als *unmittelbar offenkundig* erweisen lässt, nennt Husserl das Wesen bzw. die Idee der Sache. Die Konstante, das als *identisch* Erwiesene, gilt also für den Philosophen als das geistig gefasste, phänomenale Wesen. Am Beispiel der Wahrnehmung wird das Wesen der Wahrnehmung erfasst, indem eine Reihe von Wahrnehmungsphänomene nach den phänomenologischen Kriterien der Adäquation und evidenter Gegebenheit intuitiv, d. h. schauend erforscht wird. Das, was sich auf diese Weise zu voller Klarheit und Unterscheidung allgemein immanent bringen lässt, gilt als die Wahrnehmung an sich, nämlich als das Wahrnehmungswesen. Husserl

[115] Nämlich, die „Farbe" als „Wesen" (vgl. XXV, 32).
[116] Für eine einführende Darstellung der verschiedenen Einstellungen und ihre Korrelate siehe W. Marx ^{2}1987.
[117] Siehe XXV, 32.
[118] Von ἐμφανιζεῖν, d. h. sichtbar machend.

bezieht sich darauf als das „Identische beliebiger fließender Wahrnehmungssingularitäten“.[119] Aus diesem intuitiven Vollzug eines Wesens sollen dann entsprechende, direkte Begriffe entstehen, welche das Wesen als eine objektive Einheit fixieren und des weiteren das Phänomen bzw. die Phänomene objektiv-gültig beschreiben lassen. Weder eine genauere Darstellung des Entspringens der Wesensbegriffe, noch eine begriffliche Definition der Wahrnehmung wird im *Logos-Aufsatz* gegeben.

Trotz alledem ist es bekannt, dass Husserl sich bereits 1907 in der *Dingvorlesung*[120] mit der Wahrnehmung sehr intensiv auseinandergesetzt hat. Nun möchte ich die allgemeine, begriffliche Bestimmung der Wahrnehmung, die aus der konkreten Wesensschauung hervorgeht, kurz abhandeln.

3.3.2 Exkursus: Allgemeine Wesensbestimmung der Wahrnehmung nach der *Dingvorlesung* von 1907

Es gibt mindestens zwei Hauptbestimmungen, welche das Wesen der Wahrnehmung ausmachen. Der erste Wesenscharakter der Wahrnehmung, den Husserl in der *Dingvorlesung* erarbeitend erwähnt, ist ihre Beziehung auf einen Gegenstand.[121] Husserl erkennt auch die Ich-Beziehung der Wahrnehmung, welche ihr als Erlebnis zugehörig ist. Es wird jedoch von ihr abstrahierend abgesehen, denn sie tritt explizit in einer weiter differenzierten Auseinandersetzung mit den darstellenden Wahrnehmungen im Gegensatz zu den selbststellenden Wahrnehmungen wieder auf.[122] Ein erster Hauptunterschied in diesem Grundgegensatz besteht darin, dass eine darstellende Wahrnehmung „Darstellung von“ einem Gegenständlichen, während die selbststellende Wahrnehmung „Fassung von“ einer Gegenständlichkeit ist. Die inhaltliche Differenz zwischen „Darstellung von“ und „Fassung von“ beruht wiederum auf dem jeweils Wahrgenommenen. Ein Gegenständliches kann nur als Dargestelltes wahrgenommen werden, insofern es ein Transzendentes, d. h. keine Selbststellung ist. Hingegen wird eine Gegenständlichkeit

[119] XXV, 32.
[120] XVI.
[121] Vgl. XVI, 14.
[122] Die Ich-Beziehung wird als Ich-Wahrnehmung oder als Wahrnehmungen von Ich-Erlebnissen thematisiert und unter den darstellenden Wahrnehmungen analysiert (vgl. XVI, 25ff.).

als eine absolute Gegebenheit gefasst, indem sie als reell Immanentes zur evidenten Selbststellung gebracht wird.[123] Husserl macht weitere Differenzierungen und vertieft sich genauer in die Wahrnehmungsanalyse in der *Dingvorlesung*, worauf ich hier nicht im Detail eingehen kann. Die zweite Wesensbestimmung aller Wahrnehmung, die über den Grundgegensatz hinaus geht, ist, dass Wahrnehmung ein Bewusstsein von einer konkret vorhandenen, gegenständlichen Aktualität ist.[124] Die Wahrnehmung an sich ist also wesentlich ein aktuelles, d. h. im unmittelbaren Jetzt, Leibhaftigkeitsbewusstsein.[125] Zusammenfassend entspricht dem Wesen der Wahrnehmung im Allgemeinen, dass sie ein intentional strukturiertes Bewusstsein ist, in dessen Vordergrund die Objekt-Beziehung steht und dessen Objektgegebenheit als „Phänomen davon"[126] aktuell und leibhaftig getragen wird.

Diese allgemeine, begriffliche Wiedergabe bzw. Beschreibung des Wahrnehmungswesens ist eigentlich keine bloße Definition, sondern der durch die Wesenserfassung erworbene Inbegriff der Wahrnehmung. Um über den methodologischen Prozess zum Wahrnehmungsinbegriff mittels der intuitiven Wesenserfassung sprechen zu können, muss ich zunächst auf einen signifikanten Unterschied aufmerksam machen. Die direkten Begriffe des Inbegriffes der Wahrnehmung dürften das in schauender Forschung erfasste Wesen wiedergeben. Inhaltlich ist das Wesen der Wahrnehmung eine intuitive Herausstellung[127] aus allerlei Wahrnehmung, welche gegeben ist und ein Gegenständliches bzw. eine Gegenständlichkeit hat. Das Wahrnehmungswesen als einheitliches Signifikant ist jedoch weder eine bloße Gegebenheit, noch ein partial immanent-intentionales Dargestelltes, sondern ein absolutes und reelles Selbstgegebenes. Dies besagt, dass es kein intentionaler Gegenstand, sondern, insofern reelle Selbststellung, ein reines Immanentes ist. Als reines Immanentes ist es nicht nur reeller Inhalt eines Bewusstseins im Sinne des Habens und Haltens, sondern vielmehr eines gebenden

[123] Vgl. XVI, 22ff.
[124] Vgl. XVI, 22: „Gemeinsam ist beiderseits, daß es sich hier und dort um ein „Bewußtsein" handelt von leibhaftiger Gegenwart des Gegenstandes."
[125] Vgl. XVI, 24.
[126] Vgl. XVI: „Der essentielle Charakter der Wahrnehmung ist es, „Bewußtsein" von leibhaftiger Gegenwart des Objektes zu sein, d.i. Phänomen davon zu sein. Ein Haus wahrnehmen, das heißt, das Bewußtsein, das Phänomen haben von einem leibhaft dastehenden Haus. Wie es mit der sogenannten Existenz, mit dem wahrhaften Sein des Hauses, steht und was diese Existenz meint, darüber ist hier nichts ausgesagt."
[127] Nicht jede *intuitive* Herausstellung aus beliebigen Singularitäten mündet in absolute Gegebenheiten. Beispielsweise stellt die Abstraktion und Generalisation von einzelnen Wahrnehmungen von Häusern das Wesen des Hauses heraus, aber nicht als absolute Gegebenheit, sondern nur als bloßes Dargestelltes (siehe XVI, 23).

Bewusstseins reellen Habens und absoluten Setzens des rein aus sich selbst bestehenden Seins der gegenwärtigen Gegebenheit.[128] Indem das Bewusstsein, dessen reeller Inhalt das Wesen der Wahrnehmung ist, beschrieben wird, wird zugleich das Phänomen der selbststellenden Wahrnehmung dargestellt. Denn im Grunde genommen, entspricht inhaltlich die Wesenserfassung der Artung „Wahrnehmung", als intuitives Forschen, dem, was im Kontext der Wahrnehmungsanalysen selbststellende Wahrnehmung genannt wird. Wesenserfassung und selbststellende Wahrnehmung sind allerdings nicht gleich zu setzen, denn die Wesenserfassung beispielsweise eines Hauses gilt nicht als selbststellende Wahrnehmung, insofern das erfasste Wesen keine Selbststellung, sondern viel mehr eine Herausstellung durch Abstraktion und Generalisation von singulären darstellenden Wahrnehmungen des intentionalen Gegenstandes „Haus" ist. In diesem Sinne ist das erfasste Hauswesen kein reines Immanentes, sondern — trotz seiner Evidenz — nur ein Dargestelltes. Denn die allgemeine Herausstellung eines Hauses, die „sich intuitiv auf einzelne Erschauungen von Häusern gründet, macht uns das Wesen eines Hauses klar, stellt es als Gegebenheit dar. Dieses Wesen ist hier Gegenstand des Schauens und stellt sich im Schauen sozusagen leibhaft dar. *Aber es stellt sich bloß dar*."[129] Hier macht Husserl eindeutig, dass die intuitive Methode der Wesensschauung sowohl an die Immanenz als auch an die Transzendenz der allgemein intentionalen Sphäre des reinen Bewusstseins anwendbar ist.

3.3.2.l Wesenserschauung und Wesensverhalt am Beispiel der darstellenden Wahrnehmung

Anhand des *Logos-Aufsatzes* kann man keine ausführliche und detaillierte Darstellung des inhaltlichen Wesenserfassungsprozesses geben. Nun ist es möglich, am Beispiel des konkreten Vollzugs der darstellenden Wahrnehmung, eine angemessene und nachvollziehbare Exposition desselben anzubieten. Man wird sehen, dass in der folgenden Darlegung der Aprioritätscharakter der Sache und das

[128] Vgl. XVI, 22ff. Bezüglich der evidenten Wahrnehmungen betont Husserl, dass das Haben und Setzen analytisch nicht zu trennen sind (vgl. XVI, 24).
[129] XVI, 23. Hervorhebung von Verf.

Essenzenverhältnis im Zusammenhang der Wesensschauung in den Vordergrund rücken.

Verschiedene Hauswahrnehmungen werden als Wahrnehmungen eines und desselben Hauses betrachtet. Phänomenologisch gesehen hat jede Hauswahrnehmung ihr eigenes Gegebenheitssein. Husserls Fragestellung lautet: Wie ist es möglich, dass verschiedene, selbstständige Wahrnehmungen als Wahrnehmungen desselben dargestellten Gegenstandes gelten können? Oben wurde auf die Konstante bzw. das Identische bei der Wesensschauung hingewiesen. Hier spricht der Philosoph von „Identitätsverbindung". Die verschiedenen Wahrnehmungen, beispielsweise eines Hauses, haben also ein verknüpfendes Element, das alle Wahrnehmungen verbindet. Dieses Element tritt zuerst als Forderung auf, denn es besteht die Freiheit des Nichtverbindens. Jede singuläre Wahrnehmung trägt das Wesen ihres Dargestellten mit. Entlang der verschiedenen Wahrnehmungen wird etwas über die Verschiedenheiten hinaus wiedererkannt. Diese Wiedererkennung ist ihrerseits ein Identitätsbewusstsein, welches das wiedererkannte Element als Identitätsverbindung zu sehen ermöglicht. Das Identitätsbewusstsein wird in einer „Selbststellung" gegeben, d. h. dass es aus einem immanenten Bewusstseinsakt entspringt und als ein „eigenartiges" Phänomen gegeben wird.[130] Dieses, trotz dem engeren Zusammenhang mit den Wahrnehmungen und seinem setzenden Charakter, ist keine eigentliche Wahrnehmung.[131] Das Identitätsbewusstsein bezieht sich doch auf eine Gegenständlichkeit, welche kein dargestelltes Gegenständliches ist, vielmehr eine ideale Einheit. In dieser idealen Einheit ist das in jeder Wahrnehmung liegende Bestimmbare als identisches bewusst. So werden die verschiedenen Wahrnehmungen durch das Identitätsbewusstsein in Beziehung gebracht, nämlich in einen *verknüpfenden* Zusammenhang.[132] Trotz der Evidenz der Identitätseinheit ist die Täuschung im Identitätsbewusstsein verträglich, denn, obwohl dieses Bewusstsein in einer Selbststellung gegeben wird, beruht es auf äußerlich darstellenden Einzelwahrnehmungen, in welchen die Möglichkeit „jede[r] Stellungnahme und d[es]

[130] Siehe XVI, 23ff.
[131] Vgl. XVI, 26.
[132] Das Identitätsbewusstsein verknüpft die verschiedenen Wahrnehmungen, indem ihre jeweiligen Gegenstände als einen und denselben identifiziert werden. Die Wahrnehmungen selbst werden jedoch nicht identifiziert. Vgl. XVI, 26: „Aber wir müssen vorsichtig sein. Zunächst ist zu beachten, daß wir von einem Identitätsbewußtsein sprechen, das die beiden die Wahrnehmungen in eins setzt und dadurch ihren Gegenstand als einen und selben bewußt macht, nicht aber, das die Wahrnehmungen identifiziert, als dieselbe Wahrnehmung hinstellt."

Zweifel[s] hinsichtlich ihrer Gegenständlichkeit“ besteht.[133] Gerade in diesem Zusammenhang gilt das Identitätsbewusstsein als vorstellendes Bewusstsein oder „bloß Meinen von Identität“, denn „es ist evident verträglich mit Unglauben und Zweifel an der Wirklichkeit der Identität“.[134]

Das Identitätsbewusstsein umschließt also die verschiedenen Wahrnehmungen verknüpfend. Dies wird nicht durch eine bestimmte, verbindende Funktion des Bewusstseins, sondern allein durch das Wesen der beliebigen Phänomene ermöglicht. Die Möglichkeit der Gegenstandsidentifikation ist somit im Wesensverhalt des Wahrgenommenen zu finden oder nicht. Die Wahrnehmung beispielsweise eines Elefanten kann nicht mit der eines Steines durch ein Identitätsbewusstsein ― hinsichtlich der Gegenstandsidentität ― verknüpft werden, denn sie „schicken sich ihrem Wesen nach in eine Identifikation nicht, ihr Wesen schließt dergleichen aus“.[135] Dies besagt nichts anderes als, dass die Möglichkeit der Einheit des Identitätsbewusstseins im Wesen der in ihm umspannten Wahrnehmungsphänomene *a priori* gegründet ist.

Auf die Wesensschauung zurückgreifend, dürfte man sagen können, dass die singulären Wahrnehmungsbewusstseine ein Wesen ─ so zu sagen ─ ‚stiften’, welches sie umfasst und eine evidente Einheitsgegebenheit als „Selbigkeitsbewusstsein“ ausmacht.[136] In der Wesenserschauung werden nicht nur einzelne Wesen in den bloß gegebenen Phänomenen aufnehmend begriffen, sondern wird auch der Wesensverhalt erfasst. Dieser besagt, dass das Identitäts- bzw. das Selbigkeitsbewusstsein im Phänomenwesen der von ihm umspannten Wahrnehmungen fundiert und dass es in der Gestalt eines Bewusstseins als eine essentiale Aussage über das bestimmbare Identische fungiert. In diesem Sinne darf das Identitätsbewusstsein als ein konkreter Vollzug und eine nachvollziehbare Anwendung der der Erkenntnisphänomenologie zugrundeliegenden, intuitiven Methode der phänomenologischen Wesenserfassung betrachtet werden.

Ich habe gerade anhand der *Dingvorlesung* von 1907 konkret dargestellt, was Husserl im *Logos-Aufsatz* von 1911 als die Fragestellung der Phänomenologie programmatisch offen lässt: die Frage nach der Konstitution eines Gegenstandes

[133] Vgl. XVI, 27: „Das wäre eine Scheinevidenz, die falsch sein könnte. Das ist durchaus richtig, und in der Tat gibt weder die eine noch die andere Einzelwahrnehmung den Gegenstand in absoluter Zweifellosigkeit.“
[134] XVI, 27.
[135] XVI, 27-28.
[136] XVI, 28.

verschiedenen Wahrnehmungen oder Erscheinungen.[137] Einen ersten, ausführlichen Antwortversuch auf diese Frage findet man bereits 1907 (*Dingvorlesung*) und wird 1909 in der Vorlesung *Phänomenologie als Erkenntnistheorie* erneut aufgenommen.[138]

3.3.3 Abweisung eines Missverständnisses: operative Wesensschauung, nicht Selbstbeobachtung

Es ist kein Zufall, dass Husserl die Erforschung des Phänomens der Wahrnehmung als konkretes Beispiel für die Darstellung der Wesensschauung gibt. Denn für ihn ist das Forschen des reinen Bewusstseins in der *phänomenologischen* Einstellung so klar und deutlich, wie in der *natürlichen* bzw. *naturalistischen* die Wahrnehmung selbst ist: „Wesensschauung birgt nicht mehr Schwierigkeiten oder „mystische" Geheimnisse als Wahrnehmung".[139] Diese wissenschaftliche Klarheit der intuitiven Methode habe ich oben versucht konkret darzustellen. Nun möchte ich die Aufmerksamkeit auf die operativen Begriffe richten, mit denen die Wesensschauung arbeitet. Anhand der Darstellung der fundamentalen operativen Begriffe der Wesenschauung möchte ich die phänomenologische Methode mit der Selbstbeobachtung kontrastieren, um das von Husserl im *Logos-Aufsatz* thematisierte Missverständnis inhaltlich erklären zu können.

Die Intuition als Vollzugsart der prozessualen Methode der Wesenserfassung und die Adäquation sind zwei fundamentale operative Begriffe, in deren Hintergrund die phänomenologische Reduktion steht. Ohne die entsprechende Reduktion muss die Intuition, auf Grund des Verlustes ihrer wissenschaftlich-methodologischen Funktion, misslingen und die Adäquation wird ebenfalls nicht erreicht. Die Intuition wurde bereits als ein operativer Begriff kurz am Rande dargestellt, dessen ideengeschichtlicher Ort in der langen und vielfältigen Tradition des θεωρεῖν (als ἐπιβολή, θεωρία oder *intuitio*) zu finden ist. Ich möchte nun nur die Adäquation im Zusammenhang mit der Reduktion und der Intuition als einen operativen Begriff

[137] XXV, 35: „Wie mannigfaltige Wahrnehmungen bzw. Erscheinungen dazu kommen, einen und denselben Gegenstand „zur Erscheinung zu bringen", so daß er *für sie selbst* und für das sie verbindende Einheits- oder Identitätsbewußtsein „derselbe" sein kann, das ist eine Frage, die nur durch phänomenologische Wesensforschung klargestellt und beantwortet werden kann."
[138] Vgl. Mat. VII, bes. 100-127.
[139] XXV, 32.

erörtern, um ihre methodologische Bedeutung bezüglich der erkenntnistheoretisch-transzendentalen Phänomenologie Husserls hervorzuheben.

Mittels der Ausschaltung der natürlichen bzw. naturalistischen Einstellung wird die reine Sphäre der allgemeinen Immanenz erreicht. Diese, welche die Einheit des reinen Bewusstseins ausmacht, wird wiederum in zwei Bereiche künstlich geteilt, entlang deren die Schattierungen des reinen Bewusstseins sich in die Richtungen des Ichpols einerseits und des Gegenstandspols andererseits entfalten. Hier tauchen die Termini technici der Immanenz und der Transzendenz wieder auf aber im Kontext der allgemeinen Immanenz, d. h. des reinen Bewusstseins überhaupt. Bezüglich des neuen Kontextes begreifen sie somit einen spezifisch anderen Inhalt. Wie bereits geklärt, gründet die Evidenz eines Gegebenen auf die absolute Gegebenheit bzw. die Selbstgegebenheit desselben. Die Gegebenheit eines (transzendenten) Gegenstandes ist somit im transzendenten Bereich des Bewusstseins zu lokalisieren. Sofern die intuitive Erfassung des Gegebenen frei von externen und seiner absoluten Gegebenheit fremden Urteilen oder Meinungen ist, wird der Gegenstand adäquat erfasst.[140] Das Adjektivum hinsichtlich der Adäquation betrifft in diesem Zusammenhang die immanente Seite der Bewusstseinssphäre und entspricht dem Gegenstück von der absoluten Gegebenheit des Erfassten. Die Adäquation besagt somit in diesem Zusammenhang die Übereinstimmung zwischen der Natur des Betrachtens bzw. des Erfassens und der des Gegenstandes. Diese Adäquation ermöglicht ihrerseits eine klare Erfassung der Abgegrenztheit und Eigenheit des betrachteten Wesens, was als eine zweite Nuance des Begriffes der Adäquation in anderen Zusammenhängen gilt und sehr eng mit dem Begriff der Apodiktizität verbunden ist.[141]

Mittels der methodologischen Funktion der Adäquation und der Intuition wird die phänomenologische Methode zur Verifikation befähigt. Es besteht beispielsweise die Möglichkeit, bloß vermeinte Wesen als absolute erfasste Wesen fälschlich zu setzen. Solche Setzungen können jedoch durch Rückgang zur methodologischen Intuition der Wesensschauung verifiziert werden, indem die Wesensgegebenheit

[140] Vgl. XXV, 32-33: „Soweit die Intuition eine reine ist, die keine transienten Mitmeinungen befaßt, soweit ist das erschaute Wesen ein adäquat Erschautes, ein absolut Gegebenes."

[141] Im Sinne der zweiten Bedeutung der Adäquation dürfte man die folgende Argumentation Husserls ─ bezüglich der begrifflichen Fixierung der adäquat gefassten Wesen ─ lesen: „Die niedersten Farbendifferenzen, die letzten Nuancen mögen der Fixierung spotten, aber „Farbe" im Unterschied von „Ton" ist ein so sicherer Unterschied, wie es in aller Welt nichts noch Sicheres gibt" (XXV, 33).

adäquat geprüft wird.[142] Gerade die Verifizierbarkeit der Methode ist einer der wichtigsten, Sinn gebenden Gründe, überhaupt methodisch vorzugehen, denn die Hauptfunktion der Verifikationsmöglichkeit besteht darin, wissenschaftlichen Konsensus zu stiften.

Hinsichtlich der Adäquation zwischen Verfahrensweise und Forschungsobjekt kann man auch sehen, dass, so wie die wissenschaftliche Methode Konsensus bereitet, auch das Objekt der Forschung es tut, insofern es sich um Wesen handelt. Das Objekt der Wesensschauung, nämlich das Phänomenale als Wesen, wird als apodiktische Allgemeinheit untersucht, welche die Sphäre der persönlichen bzw. individuellen Einzelheiten nicht betrifft. Vielmehr bildet das Phänomenale die transzendentalen Voraussetzungen des Persönlichen und des psychischen Einzelnen. Genau diese Differenzierung zwischen dem essentialen, d. h. wesensmäßigen Phänomenalen des reinen Bewusstseins und dem psychischen bzw. existenzialen Persönlichen des Psychischen überhaupt, ist von Bedeutung, wenn man Missverständnisse vermeiden möchte. Aus undifferenziertem Verständnis von ─ beispielsweise ─ Husserls Begriff der Bewusstseinserfahrung (bzw. des Bewusstseinserlebnisses) oder dem der phänomenologischen Wesenserfassung ergaben sich bereits 1911 Fehldeutungen und Verkennungen.

Im *Logos-Aufsatz* thematisiert Husserl das seit geraumer Zeit abgedroschene Missverständnis der Selbstbeobachtung, welche im Grunde genommen auf einer abwegigen Lesart der Begriffe der Erfahrung bei Husserl und besonders der phänomenologischen Schauung beruht.[143] Ziel der phänomenologisch schauenden Wesensforschung ist bezüglich der Bewusstseinsinhalte, -akte und -zustände Wesensurteile als gültig treffen zu können. Über existenziale Aussage oder individuelle Einzelheiten des Subjektiven zu urteilen, hieße die phänomenologische Wesensforschung mit Selbstbeobachtung oder „innerer Erfahrung" zu verwechseln.[144] Denn die „[r]eine Phänomenologie als Wissenschaft kann, solange sie rein ist und von

[142] Vgl. XXV, 34: „Natürlich können Wesen auch vage vorgestellt werden ─ es sind dann bloß vermeinte Wesen, mit Widerstreit behaftet, wie der Übergang zur Erschauung ihrer Unvereinbarkeit lehrt; die vage Setzung kann aber auch als gültig bestätigt werden durch Rückgang zur Intuition der Wesensgegebenheit."

[143] In einer Anmerkung führt Husserl das methodologische Missverständnis seiner Phänomenologie teilsweise auf seine „mangelhafte" Kennzeichnung derselben als „deskriptiver Psychologie" zurück (XXV, 36). E. Ströker (1987, 25) und B. Waldenfels (2001, 11) weisen auch auf die irreführende Bezeichnung der Phänomenologie als „deskriptiver Psychologie" (XIX/2, 537), welche Husserl selbst mehrmals kritisiert (z. B. in XXIV, 441 oder XXV, 36, Anm.) und für die zweite Auflage seiner LU mit der Bezeichnung der „Bewusstseinslehre" korrigiert (XX/1, 1).

[144] Vgl. XXV, 36.

der existenzialen Setzung der Natur keinen Gebrauch macht, *nur* Wesensforschung und gar nicht Daseinsforschung sein, jede „Selbstbeobachtung“ und jedes Urteil auf Grund solcher „Erfahrung“ fällt außerhalb ihres Rahmens“.[145] Dementsprechend dürfte klar sein, dass wenn Husserl z. B. das Phänomen der Wahrnehmung untersucht, keinen individuellen Bewusstseinsakt der Wahrnehmung von irgendeinem, persönlichem Ich erforschen möchte, sondern *die* Wahrnehmung als Wesen (d. h. in ihrer Apodiktizität) *des* Ich überhaupt. Und eben dieses Ich ist das absolute Ich, welches zur intentionalen Grundstruktur des reinen Bewusstseins gehört.[146]

Hinsichtlich dieser Differenzierung gewinnt die Reduktion an Bedeutung, denn es ist durch sie, dass der natürliche, naturalistische und psychologistische Begriff der Erfahrung und alle Selbstbeobachtung außer Kraft gesetzt werden. Wie genau dies durch die Reduktion ermöglicht wird, ist die Aufgabe des siebten Kapitels. Es behandelt die erste bewusste begriffliche Formulierung der Reduktion von 1905 (im Kapitel 8 die von 1906/07), unter deren Licht ein klareres Verständnis der Einklammerung der mundanen oder inneren Erfahrung erst erörternd gegeben wird.

3.4 Ausblick

Der *Logos-Aufsatz* beschränkt sich auf einen schlichten Hinweis einiger wichtigen Richtlinien der Wissenschaft der Phänomenologie, welche vorzüglich die erkenntnistheoretisch-transzendentale Phänomenologie[147] betreffen. Man hat jedoch

---

[145] XXV, 36.

[146] Auch bei Kant findet man eine Abweisung der Selbstbeobachtung als der inneren Erfahrung, „welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht“, im Zusammenhang der *Quellen der Metaphysik* (Ak. IV, 265).

[147] Husserls Phänomenologie hat sich seit den *Logischen Untersuchungen* durch den erkenntnistheoretischen Ansatz charakterisiert, welcher mit der transzendentalen Wende nicht aufgegeben wurde. Die transzendentale Wende ist gegen 1905, d. h. bei der Entwicklung des Begriffes der Reduktion, inhaltlich zu lokalisieren. Dazu siehe Biemel, 1958 in: II, S. VII-XI.

Seit Eugen Finks Einteilung der Entwicklung der Phänomenologie Husserls (1939) in drei Etappen genießt dieselbe einen allgemeinen Konsensus bei der Husserl-Forschung. Fink weist jedoch darauf hin, dass seine Einteilung, anhand der Arbeitszeiten (Hallenser, Göttinger und Freiburger Zeit) und der damals wenigen Veröffentlichungen, zunächst „äußerlich“ ist. Fink weist alle chronologische Interpretation ab und stattdessen schlägt eine anachronistische Verfahrensweise vor, durch welche „die Geschichte der Radikalisierung eines Problems“ begriffen werden soll (vgl. Eugen Fink, *„Einleitung“* zu: Edmund Husserl, *„Entwurf einer ‚Vorrede’ zu den ‚Logischen Untersuchungen’ (1913).“* in: *Tijdschrift voor Philosophie.* Bd. I. Leuven, 1939, 1-2). Was Eugen Fink als „innere Einheit der ‚drei Phasen’“ angesehen hat, hat sich auf der Höhe des Jahres 2009 durch die vielfältige Publikationen der Unmenge von wichtigen Manuskripten, Materialien und Dokumenten in der *Husserliana* erheblich erhellend problematisiert.

gesehen, dass die hier kurz dargestellten Richtungsanzeigen bezüglich der Wissenschaftlichkeit und der Methodologie der Phänomenologie als philosophische Wissenschaft von einer fundamentalen Bedeutung sind.[148]

Mittels dieser untersuchenden Darstellung der phänomenologischen Grundlage hat man sich eine überblickende aber eindeutige Einsicht in die Phänomenologie als strenge Wissenschaft so verschafft, wie Husserl sie 1911 gedacht hat. Aus Husserls Versuch, die Phänomenologie als Wissenschaft zu etablieren, entspringt ein philosophisches Wissenschaftsideal, welches teilweise auch als Programm zu lesen ist. Dieses Ideal wurde in seinem postulativen Entwurf untersucht. Die allgemeine Idee der philosophischen Wissenschaft besteht in der Forschungsdisziplin, welche eine reine und absolute Erkenntnis erzeugt, die objektiv lehr- und lernbar ist. Ihre Fragestellung ist sachlich eingegrenzt und ihre minutiöse Verfahrensweise jederzeit überprüfbar. Die theoretische Basis dieser Wissenschaft besteht nicht in spekulativ konstruierten Postulaten, sondern in apriorisch bewiesenen Theorien, welche ihr ermöglichen, sich als ein offener Wissensorganismus zu verhalten. Vor allem charakterisiert sie sich in ihrem wissenschaftlichen Wert durch eine abgewogene Ausgewogenheit zwischen ihren Leitproblemen, differenzierten Grundlagen und rigoroser Methodik.

Über die skizzenhafte Darstellung dieses Ideals hinaus, wurden jedoch auch seine konkreten Aspekte dargelegt. Diese machen die Wissenschaftlichkeit der Phänomenologie aus. Inhaltlich wurden die Aspekte der Bestimmung des Forschungsfeldes und ihre Bedeutung bzw. ihr Zusammenhang mit den anderen Wissenschaftselementen, der radikalen Haltung in ihren zwei Gestaltungen dargestellt: als allgemein bestimmende Haltung bezüglich des reinen Bewusstseins, als der Wurzeln aller Erkenntnis, und als methodologische Forschungseinstellung. Diese zweite Gestalt der radikalen Haltung, nämlich der Radikalismus, hat wiederum zwei Hauptelemente zu differenzieren: den methodologischen Zweifel (der Voraussetzungslosigkeitsanspruch) und den freien und minutiösen Forschungseifer, dessen konkrete Vollzugsform die intuitive Wesensschauung ist.

Es wurde gezeigt, dass nach diesem Wissenschaftsideal, das Forschungsfeld der Phänomenologie eine zentrale Rolle spielt, indem es sowohl die phänomenologische Methode, als auch ihre Dignität als Wissenschaft wesentlich

[148] Wilhelm Szilasi schätzt die Bedeutung dieses Dokumentes so hoch ein, dass er es sogar dem *Discours de la mèthode* von René Descartes gleichstellt (Szilasi 1965, 91-92).

bestimmt. Das Forschungsfeld, nämlich das reine Bewusstsein, wird hier eindeutig als das transzendentale Bewusstsein ─ im erkenntnistheoretischen Sinne ─ dargestellt.

Als gemeinsamer Topos der Husserl-Forschung ist bekannt, dass Husserls Ideal der phänomenologischen Wissenschaft konstant geblieben ist.[149] Dieser Aussage ist zu zustimmen, wenn man das Ideal in seiner skizzenhaften Äußerung entlang seines breiten Werkes verfolgt. Inhaltlich ist jedoch zu überprüfen ─ wie es oft empfohlen wird[150] ─, ob es in seinen konkreten Aspekten, vor allem des Forschungsfeldes des reinen (transzendentalen) Bewusstseins, unverändert bewahrt wird.

Entlang des Denkweges Husserls sind Endeckungs-, Entfaltungs- und Wandlungsmomente zu finden, für welche jede entwicklungsgeschichtliche Arbeit sich interessiert. Jedes dieser Momente hat seine Ursache oder seinen Motivationsgrund. Parallel zu der entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung des Begriffes der Reduktion betrachtet die vorliegende Arbeit das Wissenschaftsideal, weil sie mit der folgenden Hauptthese operiert: Auf Grund des engen Verknüpfungsverhältnisses zwischen den konkreten Elementen des Ideals, ist bei der Veränderung eines der Elemente eine bestimmende Wirkung bei dem Rest der anderen zu erwarten. Konkreter gesagt: Ändert sich beispielsweise das Forschungsfeld der phänomenologischen Wissenschaft in seiner Spezifizität oder seinen inhaltlichen Differenzierungen, wandeln sich dann die Bestimmung oder die Funktion eines oder mehrerer Aspekte, z. B. der Methodik. Somit wird die Entwicklungsgeschichte der Reduktion nicht nur unter dem Kriterium der vertiefenden und entfaltenden Entwicklung des Begriffes, sondern auch unter dem des Motivationsgrundes erforscht.

---

[149] Vgl. etwa W. Marx [2]1987, 15: „Husserl hat die Forderung, daß „Philosophie als strenge Wissenschaft“ zu begründen sei, als *grundlegend* für sein *gesamtes* Werk betrachtet.“ Oder etwa E. Ströker 1987, 57, Anm. 26: „Husserl hat diese Überzeugung niemals abgeschwächt, geschweige denn revoziert“. Hierzu weist Ströker auf Husserls spätere Schrift *„Nachwort zu meinen ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie’.“* von 1930 (V, 138 ff.) hin.

[150] U. a. E. Ströker 1987, 27: „So wird man, um Husserls Phänomenologie vollziehen zu können, sich mehr an das zu halten haben, was Husserl in Wirklichkeit tut, als an dasjenige, was er über sein Tun sagt.“

4. Kapitel: Prolegomenon zur Unterscheidung zwischen Epoché und phänomenologischer Reduktion

Allgemeiner, systematischer Unterschied zwischen dem Begriff der Epoché und dem der phänomenologischen Reduktion

Eine Vorbemerkung bezüglich der Unterscheidung zwischen Epoché und phänomenologischer Reduktion muss vorweg geschickt werden, denn in der vorliegenden Arbeit werden die Begriffe der Epoché und der Reduktion auseinander gehalten. Eine scharfe Trennung dieser beiden Begriffe ist aus einer systematischen Perspektive sicherlich unnötig. Aus einem entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkt ist sie jedoch äußerst wichtig. Die Bedeutung dieser Unterscheidung steigert wertschätzend gerade, wenn man sich die Besonderheiten einer entwicklungsgeschichtlichen Herangehensweise vergegenwärtigt. Weit davon, eine „genetische" Arbeit zu sein, als ob es sich um eine Art Gentechnik handelte, möchte die vorliegende Untersuchung die verschiedenen Formen bzw. Gestaltungen des Begriffes der phänomenologischen Reduktion aufnehmen, so wie sie in Husserls Formulierungen und Neuformulierungen zu finden sind. Gerade das Fragmentierte, das Unvollkommene und das Unzureichende u. a. ist das, was für eine entwicklungsgeschichtliche Arbeit interessant ist. Eine der Art Darstellung und Analyse der verschiedenen Gestaltungen der phänomenologischen Reduktion will davon bezeugen, ob die „Entwicklung" stets evolutiv gewesen ist, oder ob sie sich phasenweise *auch* bzw. *oder* degenerativ bekundet.

Sowohl die Epoché als auch die phänomenologische Reduktion sind strukturell *reduzierende* Denkhandlungen. Allein die Wissenschaft der (erkenntnistheoretischen) Phänomenologie, welche sich auf das (reine) Bewusstsein konzentrieren und *zunächst* auf die objektive Welt verzichten möchte, ist bezüglich ihrer Begrenzung und Abgrenzung *per definitionem* reduktionistisch. Als Bewusstseinswissenschaft muss sie sich also auf das Bewusstsein und seine Gesetze beschränken bzw. reduzieren. In diesem Sinne könnte man praktisch überall eine Disposition zu irgendeiner Art Reduktion in Husserls Schriften lesen. Die spezifisch methodologischen Funktionen, Bedeutungen der Epoché und der

phänomenologischen Reduktion sind jedoch, wie es gezeigt wird, besonderer Art. Eine diachronisch darstellende Untersuchung der Entwicklungsgeschichte des Reduktionsbegriffes liegt diesbezüglich von einer bloß chronologischen, registrierenden Arbeit weit entfernt. [151]

Die besondere Funktion und Bedeutung der Epoché treten *inhaltlich* früher als die der Reduktion in Husserls Schriften zutage, während der spezifische Reduktions*begriff* – qua Begriff –, welcher ihre Funktion und Bedeutung wiedergibt, früher als der Begriff der Epoché auftaucht. Konkret besagt dies, dass der spezifische Gedanke der Epoché bereits in den *Logischen Untersuchungen* von 1901 zu finden ist, während der *Terminus technicus*, der diesen begrifflich umfasst, erst im Wintersemester 1902/03 zutage tritt. Die ersten Anzeige des besonderen Gedankens der Reduktion ist allerdings auch im Wintersemester 1902/03, dann gegen Herbst bis Jahresende 1904 in Husserls Manuskripten zu lesen, während der Reduktions*begriff* kurz danach 1905 mit *bewussten* Nachdruck auftaucht. Um dies nachvollziehen zu können, muss eine vorläufige Unterscheidung zwischen der Epoché und der Reduktion ausgeführt werden.

Im Rahmen der (phänomenologischen) Reflexion wird das intendierte Daseiende als wirklich Seiendes außer Kraft gesetzt, indem das natürliche Intendieren und sein Existenzglauben nicht mehr mitvollzogen werden. In einer ersten Reflexion wird das Bewusstsein des Intendierens selbst erworben, nämlich dass das intendierende Ich als Verknüpfungseinheit bzw. Bewusstseinsstrom ein Objekt intendiert. In einer Reflexion zweiter Stufe werden nun das ‚natürliche' Intendieren und sein entsprechender Weltglaube selbst vom reflektierenden Ich in Betracht gezogen. In diesem Zusammenhang zeigt es sich, dass der reflektierende Phänomenologe nicht zugleich das mitglaubende Ich ist. Durch diese reduktionistische Denkhandlung soll die Befangenheit des Existenzglaubens und der mit ihm verbundenen Gesetze der Natur überwunden werden, denn der reflektierende Phänomenologe verhält sich weder als ein mundanes noch als ein mitglaubendes Ich. Durch dieses Verfahren wird eine radikale Scheidung zwischen der Welttranszendenz und der Bewusstseinsimmanenz ausgeführt. Dies ist zunächst notwendig, um Phänomenologie überhaupt – aber noch keine reine Phänomenologie – betreiben zu

[151] Die Dissertation von Philip Joseph Bossert scheint in dieses hermeneutische Verfahren geraten zu sein. Siehe ders., *The Origins and Early Development of Edmund Husserl's Method of Phenomenological Reduction*. Saint Louis, Missouri (Washington University), 1973.

können, denn sie als Wissenschaft des Bewusstseins muss sich allein auf die Gesetze des Bewusstseins richten. Daher muss sie auch von den empirischen Grundlagen der Naturwissenschaften und ihren Gesetzen Abschied nehmen. Gerade in diesem Versuch – nämlich sich von den naturwissenschaftlichen Gesetzen und ihren Voraussetzungen zu verabschieden und allein sich auf das Forschungsfeld des Bewusstseins und seine Phänomene zu richten –, entwickelt sich der methodische Reduktionsgedanke der Urteilsenthaltung bezüglich der realexistierenden Welt. Diese „Einklammerung" der Welt bzw. „Ausschaltung" des Existenzglaubens ist, was zunächst der Begriff der *Epoché* bedeuten wird. Um die reduktive Urteilsenthaltung zu vollziehen, macht der Phänomenologe von einem „vernünftigen Skeptizismus" Gebrauch.

Mit der Epoché wird eine erste, grobe Trennung von Transzendenz (der Welt) und Immanenz (des Bewusstseins) geleistet. Mit dieser ersten phänomenologischen Leistung wird aber das Problem der transzendierenden Bewusstseinsinhalte nicht gelöst. Trotz der Einschränkung auf das Forschungsfeld des Bewusstseins findet man in seiner Immanenz Inhalte, welche indirekt auf der Transzendenz beruhen bzw. die Transzendenz der Welt voraussetzen. Denn es handelt sich hier um eine erste Immanenz, in der noch nicht die phänomenologische Reduktion vollzogen ist.[152] Diese Bewusstseinsinhalte tauchen jedoch nicht im Modus des Existenzglaubens auf, sondern, diesen voraussetzend, in der Form von Kategorien, Begriffen, Denkvorstellungen bzw. -akte und Sinnkomponenten (bzw. -kompositionen), die keine evidenten, selbstgegebenen Phänomene bilden. Die reduktive Methode, die sich um dieses Problem kümmert und es lösen soll, ist, was sich als phänomenologische Reduktion entlang des Denkweges Husserls kristallisiert und etabliert wird. Im Unterschied zu der *Epoché*, für deren Vollzug der erkenntnistheoretische Zweifel (Universalzweifel) reicht, wird die

[152] Es ist ein verbreitetes Missverständnis, dass Husserl erst später die reine Immanenz „entdeckt". Seit den *Logischen Untersuchungen* beschäftigt sich Husserl ansatzweise nicht nur mit der reinen Immanenz, sondern auch mit konstitutionsanalytischen Gedanken. Was er um 1900/01 noch nicht entwickelt hatte, war eine wissenschaftliche Methode, um einen wissenschaftlich gerechtfertigten Zugang zur reinen Immanenz zu begründen und diesbezüglich um eine saubere wissenschaftliche Arbeit zu erweisen. Viele Gedanken von später entwickelten Herangehensweisen Husserls sind auch in den Arbeiten des frühen Husserls zu finden, welche er erst später entwickeln, vertiefen oder verbessern vermochte. Daher sollte man mit der Rede von „Wende" bezüglich des Werkes Husserls vorsichtig umgehen. Gewiss gibt es solche „Wende" im Husserls Denkweg, nicht aber im Sinne von „Entdeckungen", sondern vielmehr im Sinne von „Akzentsetzungen", „Entfaltungen", „Vertiefungen" u. dgl. Ich vertrete die Meinung, dass ein sachlich angemessenes Verständnis des Unterschiedes zwischen reeller und reiner Immanenz erst ermöglicht wird, wenn man die Leistungen der Epoché und der phänomenologischen Reduktion zuerst systematisch differenziert.

phänomenologische Reduktion darüber hinaus nur dann in Zusammenwirkung mit einem Differenzierungsprozess der Bewusstseinsinhalte und dem Begriff der Evidenz vollzogen. Dies im Einzelnen zu zeigen ist eine der Aufgaben der vorliegenden Arbeit. Wichtig an dieser Stelle hervorzuheben ist, dass die vorliegende Untersuchung diese grundlegende Unterscheidung voraussetzt. Diese Forschung will hauptsächlich nur die Reduktion im engen Sinne dieser Unterscheidung und nicht den Begriff der *Epoché* untersuchen. Auf Grund des engen Zusammenhanges und der begrifflichen Überschneidungen und Überlappungen beider Begriffe wird selbstverständlich die *Epoché* in die Diskussion gezogen, aber nur dort, wo es für das Hauptziel der vorliegenden Auseinandersetzung interessant und nötig ist.

Manche Husserl-Interpreten, wie z.B. Rudolf Boehm,[153] behaupten, dass bereits in den *Logischen Untersuchungen* von 1900 bzw. 1901 der Gedanke der phänomenologischen Reduktion zu finden ist. Solche Behauptungen sind nicht unrichtig, wenn unter „Gedanke der phänomenologischen Reduktion" die schlichten reduzierenden Denkzüge jeder Wissenschaft, sich auf ihr Forschungsfeld einzugrenzen, oder den spezifischen Denkvollzug der *Epoché* zu verstehen ist. Nach der hier ausgeführten Differenzierung zwischen *Epoché* als „Einklammerung" der real existierenden Welt und der phänomenologischen Reduktion als „Ausschluss" der transzendierenden Bewusstseinsinhalte, zeigt sich die dezidierte Interpretation[154] Boehms jedoch als eine forcierte Missdeutung. Boehm verkennt zunächst, dass Husserls Rede von einem phänomenologisch reduzierten Ich" nichts mit der spezifischen methodischen Funktion der phänomenologischen Reduktion zu tun hat, vielmehr handelt es sich dort um die Unterscheidung zwischen dem „Ich als verharrendem Gegenstand"[155] und dem Ich als Bewusstseinseinheit. Im Versuch, Abschied von der realexistierenden Welt zu nehmen, muss Husserl auch auf die Konzeption des Ich als „subsistierender Gegenstand" verzichten, denn dieses Ich ist dem äußeren Ding gleich, in dem Sinne, dass es als kontingente Einheit den naturwissenschaftlichen Gesetzen unterworfen ist. Diesbezüglich ist Husserl in der ersten Auflage seines Werkes äußerst klar: „So wie das äußere Ding nicht die

[153] Vgl. z.B. Rudolf Boehm, 1968, 123ff. und Theodore De Boer, *The Development of Husserl's Thought.* The Hague/ Boston: Martinus Nijhoff, 1978, 178 u. 308f.
[154] Siehe Boehm 1968, 122: „Bereits in den *Logischen Untersuchungen* – in deren Zweitem Bande – fehlt weder der Gedanke noch die Formulierung der phänomenologischen Reduktion (*wohlgemerkt der phänomenologischen, nicht bloß der „eidetischen"*), ja auch nicht das Wort, wenn schon das Substantiv." Hervorhebungen vom Verf.
[155] XIX/1, [A] 364.

vereinzelte Merkmalkomplexion des Augenblicks ist, sondern sich als das im Wechsel Verharrende erst in der durch die Mannigfaltigkeit der wirklichen und möglichen Veränderungen hindurchgehenden Einheit konstituiert, so konstituiert sich das Ich als subsistierender Gegenstand erst in der alle wirklichen und möglichen Veränderungen der Erlebniskomplexion übergreifenden Einheit. *Und diese Einheit ist nicht mehr phänomenologische Einheit, sie liegt in kausaler Gesetzlichkeit*."[156] Es handelt sich hier um den Unterschied zwischen dem kontingenten, „realexistierenden" Ich und dem Ich als Bewusstseinseinheit im Sinne des Bewusstseinsstroms. Das Ich als „subsistierender Gegenstand" gehört *eo ipso* der einzuklammernden, realexistierenden Welt. Das phänomenologisch reduzierte Ich entspricht seinerseits dem ersten der drei von Husserl in den *Logischen Untersuchungen* ausgeführten, grundlegenden Bewusstseinsbegriffen, und zwar dem der Konstitution der Bewusstseinseinheit (als phänomenologisches Ich).[157] Die Einheit aller Bewusstseinsinhalte[158] bzw. -erlebnisse, welche als Erlebnisverknüpfungseinheit oder Inhaltsgesamtheit[159] fungiert, ist das immanente Ganze im Sinne des phänomenologischen Ich.[160] Später nennt Husserl diese Verknüpfungseinheit auch Bewusstseinsstrom.[161] Je nach Inhalt bzw. Erlebnis und den entsprechenden geistigen Gesetzen, bilden sich Verknüpfungsformen, welche von Komplexion zu Komplexion im Konstituieren einer einheitlichen Gesamtheit fortschreiten.[162] Diese phänomenologische Einheit nennt Husserl auch „das Ich selbst".[163]

An diesem Bewusstseinsbegriff sind mehrere wichtige Beziehungen aufzuzeigen, welche von anderen, dem phänomenologischen Ich nicht zugehörigen Verhältnissen unterschieden werden müssen. Zum Beispiel ist die Beziehung des phänomenalen Objektes zum phänomenalen Subjekt (das Ich als empirische Person) von der Beziehung des Erlebnisses zum phänomenologischen Ich auseinander zu halten.[164] Besonders hervorzuheben hinsichtlich dieses Bewusstseinsbegriffes ist die objektivierende Beziehung, denn diese ist ihm *in puncto* Konstitution wesentlich. Diese beschreibt den Konstitutionsprozess, der hinter dem Erscheinen des

[156] XIX/1, [A] 364. Hervorhebung vom Verf.
[157] XIX/1, [A] 364.
[158] XIX/1, [A] 360.
[159] XIX/1, [A] 364.
[160] XIX/1, [A] 362.
[161] Vgl. z.B. die Einfügungen in der 2. Aufl. von 1913 = B
[162] Vgl. XIX/1, [A] 364.
[163] XIX/1, [A] 364.
[164] Vgl. XIX/1, [A] 360.

Gegenstandes verbogen ist. Husserl beschreibt die objektivierende Beziehung wie folgt: „im Akt des Erscheinens werde die Empfindungskomplexion erlebt, aber in gewisser Weise „aufgefaßt", „apperzipiert", und in dieser deutenden Auffassung der Empfindungen bestehe das, was wir Erscheinen des Gegenstandes nennen".[165] „Bewusst" bezeichnet hier also das schlichte Vorhandensein von Erlebnissen im phänomenologischen Ich oder – mit Husserls Worten: „was psychisch überhaupt präsent ist".[166] In diesem Zusammenhang bedeutet das so genannte „phänomenologisch reduzierte Ich" also nur das Bewusstsein als Verbindungseinheit oder Bewusstseinsstrom, welcher vom kontingenten Ich als in der Welt mitglaubendes Ich zu unterscheiden ist. Um diese Bewusstseinssphäre erreichen zu können, ist es nötig, die Welt und den mit ihr verbundenen Existenzglauben einzuklammern. Dieses Bewusstsein ist jedoch in seiner Immanenz noch nicht das durch die phänomenologische Reduktion gereinigte Bewusstsein, oder besser das reine Bewusstsein.

Die Epoché ermöglicht dem Phänomenologen die reflexive Thematisierung der vermeinten Seinsphänomene. In der Zeit nach den *Logischen Untersuchungen* wird Husserl erkennen, dass obschon die Epoché eine differenzierende Analyse der Bewusstseinsakte nach ihren noetisch-noematischen Momenten ermöglicht, bleibt sie effektiv nur im Bereich einer *phänomenologischen* Psychologie.[167] Nach den früheren Formulierungen des Gedankens der Epoché, leistet sie nur die Inhibierung der Seinsgeltungen und demzufolge die Erkennung derselben als Intentionen. Gegen 1904/05 erkennt Husserl jedoch, dass er keine erkenntnistheoretische Philosophie auf die Einklammerung des Existenzglaubens allein, d.h. ohne ihre strengen Implikationen, aufbauen kann. Denn dieser Epoché berücksichtigt die immanenten Kategorien, Begriffe, Denkvorstellungen bzw. -akte und Sinnkomponenten (bzw. -konstitutionen) nicht, welche indirekt auf der Transzendenz beruhend konstituiert werden. Nicht nur eine Radikalisierung dieser Denkhandlung im Sinne einer Universalisierung („universale Epoché"), sondern auch im Sinne eines minutiösen Eindringens (in der Form einer Absonderung und radikalen Verselbstständigung)[168]

[165] XIX/1, [A] 360f.
[166] XIX/1, [A] 366.
[167] Vgl. Ströker 1987, 40f.
[168] Obschon E. Ströker sich nicht für eine entwicklungsgeschichtliche Herangehensweise interessiert, könnte man ihre Stufengliederung unter den hier behandelten Begriffen mit wenigen Veränderungen subsumieren: *phänomenologische*, *transzendentale (universale)*, *thematische* Epoché. Siehe Ströker ([1]1971) 1987, 35-53. Dort sind aber die Aspekte der Intersubjektivität und, mit diesem eng verbunden,

bis in die elementaren Bereiche der Bewusstseinsimmanenz wird benötigt, um eine auf bewusstseinsgesetzlicher Apodiktizität beruhende erkenntnistheoretische Philosophie begründen zu können.

Innerhalb der Epoché und über ihre Einklammerung der Welt hinaus, zielt die phänomenologische Reduktion darauf, die pseudo-transzendentalen (nicht evidenten) von den evidenten Bewusstseinsinhalten zu unterscheiden; die ersten von der Betrachtung außer Kraft zu setzen und die letzten in reiner Bewusstseinsgesetzlichkeit zu analysieren. Wie die phänomenologische Reduktion sich im Einzelnen entwickelt und wie ihre Gestaltungen entlang ihrer Entwicklung aussehen, ist das Ziel der vorliegenden Darstellung.

---

der „Selbstaufhebung" der universalen Epoché interessanter als hier. Gerade dieser Pandora-Begriff der „phänomenologischen Selbstaufhebung" ist, was Schumann Mut gibt, die phänomenologische Reduktion dialektisch zu lesen und auszulegen. Siehe Karl Schumann, *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder.* The Hague: Martinus Nijjoff, 1973, 162-183.

ZWEITER ABSCHNITT

ZUM AUSGANGSPUNKT DER PHÄNOMENOLOGISCHEN REDUKTION

5. Kapitel: Erste öffentliche Einführung des Begriffes der Epoché als „erkenntnistheoretische ἐποχή“ in der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03

Die erhebliche Bedeutung dieser Vorlesung für die Entwicklungsgeschichte des Husserlschen Denkens und vor allem für die der phänomenologischen Methode besteht hauptsächlich darin, dass in deren Rahmen die erste öffentliche Einführung überhaupt des Begriffes der Epoché und der phänomenologischen Reduktion stattfindet, und dass ihre ausschlaggebende Auswirkung bezüglich der phänomenologischen Methode für seine darauffolgenden Arbeiten bis zu Husserls letzten Aufzeichnungen in ihrem Wesen konstant bleibt. Die unumstößliche Resonanz der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03 findet ihre entsprechend direkte Wirkung sowohl in der Vorlesung *Hauptstücke der deskriptiven Psychologie der Erkenntnis* vom Sommersemester 1904, in der Vorlesung *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* vom Wintersemester 1904/1905, als auch in der sogenannten *Vorlesung E* (im Rahmen der *Urteilstheorie*) vom Sommersemester 1905, bis hin in der Vorlesung *Einführung in die Logik und Erkenntniskritik* vom Wintersemester 1906/07.[169]

Im Unterschied zu den bekannten, emblematischen Stellen in den *Logischen Untersuchungen*, in denen der herauszudestillierende Gedanke eines impliziten Epoché-Begriffes zu lesen ist, finden wir in der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* – sowohl terminologisch, als auch begrifflich – explizit den methodologischen, d. h. verfahrensmäßigen, vollziehenden, rechenschaftsgebenden Begriff der Epoché. Als kooperativer Begriff wird neben der Epoché auch die phänomenologische Reduktion zum ersten Mal in der Geschichte des Husserlschen Denkens zumindest terminologisch vorgeschlagen und begrifflich skizziert. Husserl

[169] Ausführlicher siehe Elisabeth Schumann, *„Einleitung der Herausgeberin.”* In: Mat. III, S. VII-XVII.

entwickelt und formuliert beide Begriffe im Rahmen seiner Auseinandersetzung der Phänomenologie als Erkenntniskritik. Die Frage nach der Erkenntnisquelle oder nach dem Ursprung der Erkenntnis, nach dem logischen Denken und dessen Beziehung zur Wissenschaft bzw. zum Wissenschaftlichen sind einige der hier thematisierten erkenntnistheoretischen Probleme, in deren Zusammenhang die phänomenologische Methode entwickelt wird.

Wenn man die spärlichen und knappen Kommentare über diese Vorlesung in der *Einleitung des Herausgebers* des 24. Husserliana-Bandes liest, bekommt man ein sehr verzerrtes Bild von ihr. Dort behauptet Ulrich Melle beispielsweise, dass die Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03 „sich noch weitgehend auf dem Standpunkt der *Logischen Untersuchungen* hält".[170] Diese Aussage mag im Zusammenhang einer Komparation mit den Vorlesungen *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* von 1906/07 nicht ganz unrichtig sein, bezeugt jedoch eine unerhörte Unterschätzung der Vorlesung von 1902/03. Trotz der zeitlichen Nähe der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* (1902/03) zu den *Logischen Untersuchungen* (1900/01), erweist sie sich als der Grundstein – im Sinne eines fundamentalen Anfanges – der Weiterentwicklung der Phänomenologie Husserls in verschiedenen Hinsichten. Obschon ich mich hier auf die Epoché und die phänomenologische Reduktion konzentriere, versuche ich in diesem Kapitel zu zeigen, inwiefern die Ideen und Ansätze, die bei der Veröffentlichung der Vorlesungen *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* von 1906/07 pompös als Entdeckungen, Aufbruchsereignisse und kopernikanischen Wende gefeiert werden, zum Teil latent aber auch sehr explizit bereits in der Vorlesung von 1902/03 zu lesen sind.

Die Rede davon, dass in der Vorlesung von 1902/03 die Phänomenologie immer noch als deskriptive Psychologie bestimmt wird, trägt zu einer schädlichen Unterschätzung und Verkennung des durch diese Vorlesung errungenen, sich von den *Logischen Untersuchungen* distanzierenden Entwicklung bei. Husserl grenzt die Phänomenologie von jeder Art Psychologismus in der *Allgemeinen Erkenntnistheorie* ausdrücklich und ausführlich ab. Sehr differenziert möchte er aber der Psychologie gegenüber nicht ungerecht sein und nimmt daher eine nüchterne Position ein, die

[170] Ulrich Melle, *Einleitung des Herausgebers.* In: XXIV, S. XVII.

weder psychologistisch noch mit Kant antipsychologistisch ist.[171] Husserl erkennt das Recht des Psychologismus in manchen seiner Behauptungen, er differenziert aber unmittelbar, in welcher Hinsicht dem Psychologismus zuzustimmen ist: „Der Psychologismus hat darin zweifellos Recht, dass die logische Kunstlehre als Kunstlehre des wissenschaftlichen Denkens selbstverständlich sich auf die Psychologie gründe. Aber damit ist keineswegs alles erledigt. Er übersieht, dass darum noch nicht bewiesen ist, dass die Psychologie das wesentlichste theoretische Fundament der Logik sei.“[172] Wie Melle in seiner *Einleitung* wohl berichtet, bezieht sich Husserl in der Vorlesung von 1902/03 auf die Phänomenologie auch als deskriptive Psychologie: „Die Phänomenologie der Erkenntnis ist danach rein immanente Beschreibung oder vielmehr Wesensanalyse der psychischen Erlebnisse des Denkens und Erkennens, und insofern ist sie deskriptive Psychologie.“ Husserl meint dies aber in einem sehr differenzierten und spezifischen Sinne, und daher setzt er fort: „Das war der gute Sinn der immer von neuem wiederholten, von anderen Seiten aber immer wieder bestrittenen Behauptung, Erkenntnistheorie beruhe auf Erkenntnispsychologie. Andererseits werden nicht im eigentlichen und natürlichen Sinn psychische Erlebnisse, gemeint als Vorkommnisse in irgendwelchen Psychen, beschrieben. Es liegen zwar Erlebnisse dem Phänomenologen vor, aber nicht als Erlebnisse kommen sie in Betracht, als zeitlich bestimmte Einzelheiten individuellen Bewusstseins. [...] Nicht eine deskriptive, genetische und kausale psychologische Analyse <ist es>, auf die es hier ankommt.“[173] Auch wenn Husserl die Phänomenologie der Erkenntnis als eine deskriptive Psychologie in dieser Vorlesung bezeichnete, tat er dies keineswegs im üblichen Sinne.

Melle meint auch, dass Husserl „die Ichapperzeption der Erlebnisse mit ihrer individuellen Apperzeption“ identifiziere.[174] Eine Textstelle, auf dem diese behauptete Identifizierung ausgeführt wird, ist ernüchternderweise nirgends im Text der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03 zu finden. Vielleicht

[171] „Ich möchte aber hier die Disputation der beiden Parteien nicht verfolgen, nicht den verschiedenen Wendungen nachgehen, in denen Kants Gedanken verschärft werden und wie sie sich gegen die psychologistischen Einwende zu halten suchen. Im Ganzen bleibt die Sachlage dadurch wenig verändert: Wir fühlen uns immer wieder durch die psychologistischen und auch immer wieder durch die antipsychologistischen Argumentationen angezogen; mit einem Worte, wir fühlen, dass irgendwie beide Parteien Recht haben müssen. Dass aber das wichtigere Stück der Wahrheit auf kantischer Seite liegt, nur dass einige schiefe Wendungen bei ihm und seinen Nachfolgern die Kraft seiner Gedanken etwas geschwächt haben, werden wir bald sehen“ (Mat. III, 15).
[172] Mat. III, 15.
[173] Mat. III, 77.
[174] Melle, *Einleitung des Heruausgebers.* In: XXIV, S. XXXVI.

verwechselt Melle die wiederholte Thematisierung des Zusammenhanges zwischen individueller Apperzeption und individuellem Bewusstsein (bzw. empirischem Ich, Psyche u.a.), welche Husserl immer wieder im Kontext der Leistung der Epoché als ausgeschlossene Sphären – von der phänomenologischen Betrachtung – in die Diskussion bringt.

Melle feiert die explizite Vollendung der phänomenologischen Reduktion in den Vorlesungen von 1906/07 mit Recht, durch welche „die wahrhaft philosophische Aufgabe" durch den „Rückgang auf die intuitiven Wesen" ermöglicht wird.[175] Wir wissen aber – wie es gezeigt wird –, dass bereits in der Vorlesung von 1902/03 eine frühere Formulierung dieses „Rückganges auf die intuitiven Wesen" in der Gestalt einer Rückführung bzw. „Reduktion auf die ideale Möglichkeit" dargestellt wurde.

Diese sind nur einige der falschen Aussagen und Akzentuierungen bezüglich der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03, die im Allgemeinen aus einer generellen Unterschätzung und einem Forschungsmangel der Vorlesung entstehen. Zur Behebung dieser und anderer Missverständnisse und zu einem genaueren entwicklungsgeschichtlichen Verständnis der phänomenologischen Reduktion und der Epoché soll dieses Kapitel etwas zur Klarheit beitragen.

5.1 Der Weg zur Erkenntnistheorie

Husserl grenzt zunächst die Erkenntnistheorie von der Psychologie, der Metaphysik und der Logik ab.[176] Von den drei Wissenschaften erkennt Husserl die Logik als die der Erkenntnistheorie nächstliegende Disziplin an.[177] Aufgrund der engen Beziehung beider Disziplinen lässt er die Aufklärung der Logik als Weg zur Auseinandersetzung der Erkenntnistheorie fungieren. Husserl greift auf die übliche Einteilung der Wissenschaften in theoretische und praktische Wissenschaften zurück. Unter den theoretischen Wissenschaften sind die Real- von den Idealwissenschaften zu unterscheiden. Bei den theoretischen Disziplinen im realwissenschaftlichen Bereich handelt es sich überwiegend um vorausgesetzte „Notwendigkeiten der Koexistenz und Sukzession", bzw. der Empirie, welche auf Gesetzen der

[175] Siehe XXIV, S. XXXVIII.
[176] Siehe Mat. III, 3-9.
[177] Siehe Mat. III, 10.

Wahrscheinlichkeit und Induktion beruhen. Im Bereich der Idealwissenschaften handelt es sich um die Herausbildung von theoretischen Begriffen, deren apriorische Notwendigkeiten wie die der Verknüpfung oder der Verträglichkeit bzw. Unverträglichkeit auf rein denkschlüssigen Gesetzen gründen. Im Allgemeinen sprechen die Gesetze der theoretischen Wissenschaften das Sein der Sache bzw. des Sachverhaltes aus.

Jede praktische Disziplin bezieht sich auf eine (oder mehrere) ihr entsprechende theoretische Disziplin, zum Zweck der Beantwortung der Frage nach ihrer reinbegrifflichen Grundlage. Über die Festlegung dieser Beziehung zwischen praktischen und ihren jeweils theoretischen Disziplinen hinaus, akzentuiert Husserl die wissenschaftliche Abhängigkeit der ersten von den zweiten. Die Wissenschaftlichkeit der praktischen Disziplinen beruht auf ihrem Verhältnis zu den theoretischen: „Die Wissenschaftlichkeit der praktischen Disziplin besteht also darin, dass sie, in Absicht auf ihre Normierung und praktische Abzweckung, aus gewissen theoretischen Disziplinen diejenigen Lehrsätze und Theorien entnimmt, die eben die Eignung besitzen, ihre Regeln einsichtig zu bringen.“[178] In der Diskussion des Logikbegriffes sind zwei Konzepte der Logik zu berücksichtigen: die Logik im weitem Sinne als praktische Wissenschaft und im engeren Sinne als theoretische. Unter der Einordnung der praktischen Disziplinen differenziert Husserl wiederum zwischen den normativen und praktischen[179] und schlussfolgert, dass die Logik bezüglich ihrer weiten Auffassung sowohl als eine normative, wie auch als eine praktische Disziplin gesehen werden kann.[180] Während in den normativen Disziplinen ihre Gesetze Richtlinien bezüglich eines Idealgrundmaßes formulieren (z. B. der Idee der Wahrheit, der Schönheit), versuchen die praktischen Disziplinen Bestimmungen auszubilden, welche zur zweckmäßigen Verwirklichung jenes Grundmaßes fungieren. In diesem Sinne müssen die Ethik als normative Disziplin und das ethische Handeln als traditionelle oder verrechtlichte Moral nicht gleichgesetzt werden: „Im Grunde ist also nicht, wie es gewöhnlich geschieht, nur zweierlei zu sondern: Theorie und praktische Disziplin, sondern wir haben noch zu unterscheiden normative Disziplin und praktische Disziplin, denn beides braucht nicht Hand in Hand zu gehen. Wer die Möglichkeit praktischer Verwirklichung leugnet,

[178] Mat. III, 13.
[179] Siehe Mat. III, 11f.
[180] Siehe Mat. III, 12.

wird die betreffende praktische Disziplin verwerfen; er muss darum nicht die entsprechende normative Disziplin verwerfen."[181] In diesem Zusammenhang bietet Husserl das Beispiel von Schoppenhauer als ein Denker an, der die Möglichkeit jeder sittlichen Verwirklichung abstreitet, verwirft jedoch nicht die Ethik als normative Disziplin der Sittlichkeit. Gerade dieses Verhältnis ist auch bei dem weiten Verständnis von Logik zu finden: Einerseits formuliert die Logik Denkkriterien als Maßstab für die Prüfung der Richtigkeit oder Unrichtigkeit von apriorischen Denkakten, Argumentationsvorgängen, Theoriebildung und systematischem Erforschen. Auf der praktischen Ebene zielt eine so weit verstandene Logik darauf ab, dem Wissenschaftsgremium das richtige Verfahren zu zeigen, „um die Endziele des Denkens, die Ziele der Wissenschaft nicht zu verfehlen".[182]

Um auf den engen Begriff der Logik kommen zu können ist es nötig, nach den theoretischen Fundamenten der normativen bzw. praktischen Logik zu fragen: Welche ist die Wissenschaft, von der die praktische (bzw. normative) Logik ihre Gesetze entnimmt? Es ist die *reine* Logik als die Disziplin, die direkt mit der Bildung der logischen Theorien zu tun hat. Husserl übersieht aber nicht, dass die Logik, wie jede Wissenschaft, zwei Seiten hat: eine subjektive und eine objektive. Auf der subjektiven Seite steht die methodologische Logik, welcher er – trotz seiner strengen Psychologismuskritik – eine Reihe von psychologisch fundierten logischen Regeln bezüglich einer Methodologie des wissenschaftlichen Denkens zuschreibt. Die Anerkennung dieses psychologischen Charakters des wissenschaftlichen Denkens will der bedeutenden Rolle der Psychologie gerecht sein, bedeutet aber keineswegs einen Rückfall in den Psychologismus, denn dies gilt nur aspektweise für die subjektive Seite der Logik: „Subjektiv ist das wissenschaftliche Forschen und Denken, der Zusammenhang subjektiver Erlebnisse des Vorstellens, Urteilens, Schliessens, Beweisens, Theoretisierens usw. Aber Erlebnis des Vorstellens, oder kurzweg Vorstellung, ist nicht Begriff, Urteil, ist nicht Satz oder Wahrheit, Schließen ist nicht Schluss, Beweisen ist nicht Beweis, Theoretisieren ist nicht Theorie."[183] Die

[181] Mat. III, 12.
[182] Mat. III, 12.
[183] Mat. III, 16f. Siehe auch S. 15: „Der Psychologismus hat darin zweifellos Recht, dass die logische Kunstlehre als Kunstlehre des wissenschaftlichen Denkens selbstverständlich sich auf die Psychologie gründe. Aber damit ist keineswegs alles erledigt. Er übersieht, dass darum noch nicht bewiesen ist, dass die Psychologie das wesentliche theoretische Fundament der Logik sei. Es gibt vielmehr eine Klasse theoretisch-logischer Sätze und Theorien, die so wesentlich sind, dass sie allem logischen Normieren und Regeln den letzten Anhalt geben, und die um dieser grundlegenden Funktion willen von jeher im prägnanten Sinn logische Sätze oder logische Theorien heißen. Und zwar sind es

Wissenschaft der Logik im objektiven Sinne, d. h. die reine Logik, hat also gar nichts mit der Psychologie zu tun. Ihre Aufgabe besteht vielmehr in der apriorischen gedankeneinheitlichen Gesetzes- und Theoriebildung, welche die Wissenschaftlichkeit jeder Wissenschaft überhaupt bestimmt. Die Grundelemente ihrer Gesetzes- und Theoriebildung als gedankliche Einheiten sind die des Begriffes, des Satzes, des Schlusses, des Seins, des Gegenstandes, der Relation u.a.[184] Unmittelbar nach der ausgeführten Darstellung des Begriffes der reinen Logik erwähnt Husserl die Erkenntnistheorie als eine „Ergänzung" sowohl zur reinen Logik, als auch zur (reinen) Mathematik. Husserls Akzentsetzung besteht jedoch hauptsächlich in der Anschließung der Erkenntnistheorie an die reine Logik.

Die Vagheit, die der Terminus „Ergänzung" in diesem Zusammenhang in die Diskussion mitbringt, lässt sich zum großen Teil beseitigen, wenn man zunächst das Augenmerk auf den funktionellen Charakter lenkt. Die Gefahr eines Missverständnisses der *ergänzenden* Funktion liegt nahe. Sicherlich kann man die Aufgabe der Erkenntnistheorie bezüglich der reinen Logik (bzw. der Mathematik) als ein bloß *zusätzliches* oder *erweiterndes* Unternehmen verstehen. Husserls Einführung der Erkenntnistheorie in die Diskussion scheint auf ersten Blick auch für diese missverständliche Lesart zu tragen, indem er der Erkenntnistheorie die Nebenrolle zuschreibt, sich mit manchen Schwierigkeiten der Logik (und der Mathematik) zu beschäftigen, um dieselbe zu beheben: „So, wie die mathematischen Begriffe gewisse Schwierigkeiten mit sich führen, die ihren objektiven Sinn betreffen, so, wie man bei ihnen streitet, ob z. B. die Anzahl etwas Physisches, in der äußeren Natur Vorfindliches sei oder etwas Subjektives und ob die arithmetischen Gesetze Gesetze der Natur sind oder nicht, genauso führen alle die Begriffe und Gesetze, die zum objektiven Wesen des wissenschaftlichen Denkens und des Denkens überhaupt gehören, gewisse Schwierigkeiten mit sich [...]."[185] Sobald man das Augenmerk auf den Inhalt dieser „gewissen" Schwierigkeiten und auf deren Beziehung mit den logischen Begriffen legt, erkennt man, dass es bei der *ergänzenden* Funktion der Erkenntnistheorie keinesfalls um eine bloß *erweiternde* bzw. *zusätzliche* Arbeit geht, sondern vielmehr um ein Letztfundament gebendes Unterfangen. Die erkenntnistheoretische Aufgabe besteht also nicht in ihrem

---

durchaus Sätze, die ohne Widersinn niemals als psychologische Sätze, Theorien, die niemals als psychologische Theorien gelten können."

[184] Mat. III, 17.

[185] Mat. III, 18.

Komplementierungscharakter. Vielmehr handelt es sich um die Komplettierung von Grund auf, sowohl der Logik als auch der Mathematik, denn ihr Problemfeld macht die Grundlage des Denkens und der Erkenntnis überhaupt aus, und infolgedessen des Begriffes der Wissenschaft für sich, indem es mit dem erkenntnistheoretischen Zugang zum Sein grundsätzlich zu tun hat. Die zuallererst zu lösende Schwierigkeit ist die des Fundamentes der Erkenntnis schlechthin, deren Lösung in der Ausschaltung des Unterschiedes von Subjekt und Objekt besteht. Die Neutralisierung des Verhältnisses des Subjektiven und Objektiven bildet also die erste Notwendigkeit zur absoluten Fundierung des Wissenschaftsbegriffes. Denn „wie kommt die identische Wahrheit, die ja für alle dieselbe ist, und ist, ob jemand sie erkennt oder nicht, ins Subjekt, und wie hat dann das Subjekt die Erkenntnis des Objekts, das doch an sich ist und nicht im Subjekt ist? [...] Überhaupt eine Fülle von Problemen heften sich an die Möglichkeit des objektiv geltenden Denkens, an die Möglichkeit der Wissenschaft und der verschiedenen wesentlichen Arten der Wissenschaft, endlich an den Sinn der reinen Logik selbst, deren Denkgesetze subjektiv zu sein scheinen, sofern sie Gesetze des Denkens sind, und andererseits objektiv, sofern sie die Gesetze sind, unter denen alle Wissenschaft überhaupt steht.“[186] Gerade diese aufklärende Aufgabe wird der Erkenntnistheorie zugeschrieben, welche Husserl als eine Phänomenologie der Erkenntnis konzipiert.

5.2 Erkenntnistheorie als Phänomenologie der Erkenntnis

Hier lasse ich Husserls Kurzausführungen bezüglich seiner Psychologismuskritik bewusst schweigen, denn er bezieht sich bzw. greift direkt auf die *Prolegomena* seiner *Logischen Untersuchungen* zurück.[187] In diesem Sinne tragen sie nichts Erhebliches zur Diskussion dieser Vorlesung betreffs der Epoché bzw. der phänomenologischen Reduktion bei. Nur die expliziten Abgrenzungen vom Psychologismus werden hier thematisiert, denn in vielen Hinsichten sind Husserls begriffliche Bestimmungen bzw. Definitionen nur im abgrenzenden Verhältnis formuliert. Beispielsweise formuliert Husserl die erkenntnistheoretische

[186] Mat. III, 18.
[187] Ausführlicher siehe Elisabeth Schumann, *„Einleitung der Herausgeberin.”* In: Mat. III, S. VII-XVII.

Fragestellung durch die folgende Abgrenzung: „Das logische Denken wird psychologisch erforscht, psychologisch erklärt, und man sieht gar nicht, dass damit die Probleme, die den Sinn der Erkenntnis betreffen, die Möglichkeit der Erkenntnis, das Verständnis, wie das Objektive im Denken sich konstituiert, wie die Idealität und Objektivität der Wahrheit zu begreifen ist, gar nicht berührt sind.“[188]

Weder die Psychologie noch die Mathematik noch die reine Logik unternehmen die aufklärende Prüfung der Begriffe der Wahrheit, der Notwendigkeit, der Möglichkeit, der Unmöglichkeit oder der Begriffe Sein, Gegenstand, Sachverhalt, Beziehung oder Intention; und auch nicht die Aufklärung der Denkgesetze, die auf diesen Begriffen beruhen. Gerade diese ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie als „diejenige Disziplin, welche die in der reinen Logik festgestellten und zum idealen Wesen des Denkens gehörigen Begriffe und Gesetze einer ihren Sinn und ihre objektive Geltung aufklärenden Untersuchung unterzieht und aufgrund dieser Aufklärungen all die Probleme löst oder als Scheinprobleme nachweist, die mit der Geltung der Erkenntnis und Wissenschaft zusammenhängen“.[189] An dieser Stelle ist vielleicht geschickt Husserls Randbemerkung zu dieser allgemeinen Definition der Erkenntnistheorie zu erwähnen, nämlich die Einzelwortnotierung: „Phänomenologie“. Diese Randbemerkung fungiert vorübergehend als Schlüsselwort für Husserls Verständnis der Erkenntnistheorie als Phänomenologie. Durch diese Bemerkung schickt er nur vorweg, was er später in derselben Vorlesung mit Nachdruck formuliert, nämlich dass die Erkenntnistheorie ihre Aufgabe, nämlich das Wesen der Erkenntnis aufzuklären, primordial als Phänomenologie zu erfüllen hat. Die Erkenntnistheorie soll alle Probleme lösen, „welche sich an die Möglichkeit der Erkenntnis anknüpfen [...]. Zu diesem Zweck ist die Erkenntnistheorie zuallererst eine Phänomenologie der Erkenntnis.“[190] Denn nur durch die phänomenologische Methode und Fragestellung, kann das Wie der Erkenntnis rechenschaftsgebend und wissenschaftlich ausgekundschaftet werden. Fragen wie: Wo findet der Vollzug der Erkenntnis statt bzw. in welchen Bewusstseinsgattungen? Oder: Welche Bewusstseinsakte bezüglich des Erkenntnisbegriffes in Frage kommen würden? „Wie verhält sich das bloße Denken, das uneigentliche, bloß vermeintliche Erkennen zum echten Erkennen? Was haben beide gemein? Was charakterisiert also das Denken

[188] Mat. III, 75.
[189] Mat. III, 19.
[190] Mat. III, 76.

überhaupt, und welche Bestimmtheiten muss das Denken annehmen, um den Charakter des Erkennens anzunehmen?“[191] Im Allgemeinen erkennt Husserl das Verhältnis zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie an, er grenzt jedoch die erkenntnistheoretische Disziplin von der psychologischen Wissenschaft im Zusammenhang der erkenntnistheoretischen Fragestellung nochmals ab: „So hängen also Psychologie und Erkenntnistheorie zusammen. Nicht ist die empirische Psychologie ein Fundament der Erkenntnistheorie – denn diese Letztere weiß nichts und braucht nichts zu wissen von irgendeiner Psyche und deren Naturgesetzen –, sondern die Phänomenologie der Erkenntnis, und so aller Erlebnisse überhaupt, und die zugehörige apriorische Gesetzeslehre, aufgefasst als eine Gesetzeslehre vom allgemeinen Wesen der betreffenden Inhaltsarten, ist ein Fundament der Psychologie.“[192]

Husserl beschreibt immer wieder die Aufgabe der Erkenntnistheorie als eine *aufklärende*. Dabei möchte er die theoretische Erklärung von der wissenschaftlichen Aufklärung scharf differenzieren. Eine theoretische Erklärung begründet etwas, stellt etwas auf. Der Theorie schreibt Husserl diese Art Erklärung zu. Daher sagt er, dass die Erkenntnistheorie eigentlich weder als eine theoretische Wissenschaft verstanden, noch als Theorie bezeichnet werden soll.[193] Hingegen besteht die wissenschaftliche Aufklärung im Verstehen des apriorischen Wertes eines Sachverhaltes. Die wissenschaftliche Aufklärung als die eigentliche Aufgabe der Erkenntnistheorie hat also das auf den Grund gehende Analysieren von Bewusstseinszusammenhängen zum Inhalt. Das verstehende Aufklären der Erkenntnistheorie als Phänomenologie der Erkenntnis besteht, mit anderen Worten, im begrifflichen Erfassen der wesentlichen Bedingungen der Bestimmung des (eigentlichen bzw. echten) Erkennens überhaupt. Husserl fasst die erkenntnistheoretische Aufklärung in drei Hauptpunkte zusammen. Die Erkenntnistheorie will erstens „die Idee der Erkenntnis nach ihren konstitutiven Formen und Gesetzen aufklären“, zweitens „den idealen Sinn der spezifischen Zusammenhänge, in welchen sich die Objektivität der Erkenntnis dokumentiert,

[191] Mat. III, 76.
[192] Mat. III, 193. Siehe auch S. 194: „Wir sehen also, obschon die phänomenologische Aufklärung der Gesetze des Denkens und Erkennens ihren fundamentalen Unterschied gegenüber allen empirisch psychologischen Gesetzen bloßlegt, so ermöglicht sie doch erst eine empirische Psychologie, sie klärt diese Wissenschaft über ihr wichtigstes Fundament auf und gibt ihr zugleich selbst dieses Fundament, wenigstens so weit die Sphäre von Denken und Erkennen reicht.“
[193] Siehe Mat. III, 59: “Indessen, sie ist im Grunde nicht selbst als eine theoretische Wissenschaft zu fassen, nicht als eine eigene Wissenschaft neben der reinen Logik und sonstigen theoretischen Wissenschaften. Sehr unpassend heißt sie Erkenntnistheorie.“

verstehen“, und drittens „die Denkformen und die ihre Geltung umschreibenden Denkgesetze durch Rückgang auf die innere Anschauung mit vollster Klarheit durchleuchten“.[194] Hier kann man bereits sehen, dass Husserl im dritten Punkt ein Erforschungsmittel zur Auswertung der Denkformen und ihrer entsprechenden Denkgesetze erwähnt. Der thematischen Einheit bzw. Einordnung halber können wir darauf jetzt nicht eingehen, sondern später in der Diskussion zurückgreifen.

Nach der Unterscheidung zwischen theoretischem Erklären und wissenschaftlichem Aufklären und nach der spezifischen Beschreibung des Aufklärens der Erkenntnistheorie schlussfolgert Husserl mit der Gleichsetzung von Erkenntnistheorie und Phänomenologie der Erkenntnis, oder besser formuliert, mit der Neudefinition der Erkenntnistheorie als Phänomenologie der Erkenntnis: „Die Frage der erkenntnistheoretischen Aufklärung ist die nach der phänomenologischen Aufklärung.“[195]

Im Unterschied zum Krisis-Werk, in dem Husserl zwei Wege zur Phänomenologie anbietet, nämlich den über die Lebenswelt und den über die Psychologie, legt er hier den Weg zur Phänomenologie der Erkenntnis über die reine Logik an. Er macht dies, indem er der erkenntnistheoretischen Phänomenologie eine die reine Logik vervollständigende Rolle zuschreibt[196] und die erkenntnistheoretische Aufklärung auf die Fundamentalbegriffe der Logik zum großen Teil lenkt. In diesem Zusammenhang beschreibt Husserl die erkenntnistheoretischen Probleme als „Schwierigkeiten, die an der Erkenntnis, deutlicher gesprochen, an den für das logische Denken konstitutiven Begriffen hängen (und zwar die Fragen nach dem Verhältnis des Logisch-Idealen und Objektiven zum Erkenntnisakt, in dem dieses Ideale und Objektive bewusst und als das, was es ist, erfasst wird, sind es, die Schwierigkeiten machen)“.[197] Indem er diesen Weg begeht, unterscheidet er zwischen tatsächlichem Denken und logischem Denken. Wie es gezeigt wird, verfügt das logische Denken über eine so zentrale erkenntnistheoretische Bedeutung, dass auf ihm der Begriff der Wissenschaft im Wesentlichen beruht.

---

[194] Mat. III, 60.
[195] Mat. III, 60.
[196] Siehe u.a. Mat. III, 59: “Demnach bestätigt sich, was wir vorhin gesagt haben, nämlich dass die Erkenntnistheorie unmittelbar auf die Klärung der reinen Logik Beziehung hat und mittels ihrer auf die Einzelwissenschaften. Die Erkenntnistheorie erscheint uns hier als eine die formale Logik ergänzende Disziplin.“
[197] Mat. III, 63.

5.3 Denken – Erkennen – Wissenschaft

Im Allgemeinen definiert Husserl das Denken in dieser Vorlesung als „das Vollziehen von Akte<n>, die einerseits intellektive Akte sind, Gegenstände meinende, uns konstituierende, andererseits fundierte Akte, Akte, die ihre Gegenstände nur dadurch zur Erscheinung bringen können, dass sie sich auf unterliegenden Akten aufbauen“.[198] Dieser allgemeinen Definition des Denkens liegt der Gefahr nahe, psychologisch bzw. psychologistisch missverstanden zu werden. Denn wenn Husserl vom „Vollziehen von Akten“ spricht, meint er alles anderes als ein psychisches, mentales Tun oder einen Vollzug, der sich im bloßen Individualbewusstsein ereignet.[199] Das „Vollziehen von Akten“ bezieht sich vielmehr auf die phänomenologische Gebung von Bewusstseinserlebnissen, die wiederum logisch-ideal zu verstehen ist. In diesem Sinne ist diese Definition des Denkens inhaltlich mit der des Bewusstseins sehr eng verbunden. Denn während das Denken die Gebung der Akte ist, fungiert der allgemeine Bewusstseinsbegriff als „Sammelname“ für (evident) „gegebene Erlebnisse“.[200] Das Denken ist für Husserl vielmehr ein „Titel für gewisse phänomenologische Vorkommnisse wie Identitätsbewusstsein u.dgl.“; keine Bezeichnung „für eine psychische Tätigkeit, die hinwiese auf ein psychisches Wesen, auf eine Seele“.[201]

Dieses phänomenologische Verständnis des Begriffes des Denkens ist eingehend durchzuschauen, wenn man sich Husserls Differenzierung zwischen tatsächlichem Denken und logischem Denken vergegenwärtigt. Der grundlegende Unterschied zwischen beiden Begriffen des Denkens besteht zunächst und vor allem in der jeweiligen bezogenen Sphäre. In der empirischen, realexistierenden Sphäre eines individuellen Bewusstseins, kann natürlich vorkommen, dass eine Psyche zwei kontradiktorische Sätze bejaht. Auch könnte sie denken, dass 7 die Summe der Zusammenzählung von 2 und 3 ist. Unabhängig von der Schlüssigkeit oder Unschlüssigkeit dieser beiden Beispiele, sind sie immer noch denkbar und als

[198] Mat. III, 146.
[199] Siehe Mat. III, 117: „Denken vollzieht sich nicht in bloßen Individualvorstellungen und auch nicht in bloßen synthetischen Akten der eben angedeuteten Art...“
[200] Siehe Mat. III, 172: „Das Bewusstsein ist uns keine metaphysische Substanz, welche durch andere metaphysische Substanzen oder Entitäten, genannt Dinge an sich, irgendetwas erfährt, sondern Bewusstsein ist uns ein Sammelname für gegebene Erlebnisse, wie Anschauungen, Urteile, usw.“
[201] Mat. III, 191.

Realvorkommnisse einer individuellen Psyche möglich. Der arithmetische Satz 2+3=7 schreibt ein unschlüssiges Denken um, aber trotzdem ist es als realer Vollzug einer persönlichen Psyche nach wie vor ein Denken. Wenn Husserl jedoch meint, dass sich „im Denken" „kontradiktorische Urteile" ausschließen, meint er keineswegs den eben angedeuteten möglichen Fall eines tatsächlichen Denkens. „Gemeint ist doch wohl im logischen, im vernünftigen Denken; vernünftigerweise kann niemand in einem Atem bejahend und verneinend über dieselbe Sachlage urteilen. Das heißt also nicht schlichtweg, dass im tatsächlichen Denken ein Widerspruch unmöglich sei, dass im tatsächlichen Denken zwei kontradiktorische Urteile unverträglich, real unverträglich sind; sondern es sagt dies vom logischen Denken, vom vernünftigen."[202] In diesem Sinne kann kein logisches Gesetz zwingen, die psychophysische Sphäre eines realexistierenden, individuellen Bewusstseins logisch zu denken. Die Verletzung der logischen Normen, die Überschreitung der „Grenze des Logischen", der „Grenze der Vernunft" ist in der Tat ein alltägliches Geschehen. Aufgrund dieses tatsächliches Geschehnisses unterscheidet Husserl zwischen tatsächlichem und logischem Denken: „Ein Denken, das gegen diese Gesetze verstößt, ist zwar noch Denken im Sinne eines Vorstellens und Urteilens, aber es ist nicht mehr logisches Denken. Stelle ich mir also logisches Denken als Ziel, so bin durch den Sinn dieses Zieles gebunden, ich kann so oder so nicht urteilen. Das heißt nicht, ich kann es überhaupt nicht, die Natur meiner Konstitution schließt es aus, sondern ich kann es nicht, wenn ich das Ziel der Wahrheit erreichen, wenn ich als Vernünftiger urteilen will."[203] Das logische Denken erweist sich also als die den logischen Gesetzen unterworfene, ideal-logische Gebung von Bewusstseinsakten.

Des Weiteren unterscheidet Husserl zwischen eigentlichem und uneigentlichem Denken. Letzteres „vollzieht sich in einer symbolisch gebrauchten, also verstandenen und ernst gemeinten Aussage, die aber irgendeinen beziehenden Gedanken ausdrückt, der nicht zugleich in intuitiver Form entsprechend aktualisiert ist".[204] Das uneigentliche Denken ist also eine darstellende Repräsentation eines

[202] Mat. III, 33. Ausführlicher über die Rede der Unverträglichkeit eines Urteilens siehe auch S. 34: „Wir sehen also, dass die Rede vom Können und Nichtkönnen hier gar keine psychologische Bedeutung hat, nicht die Bedeutung einer realen und faktischen Unverträglichkeit der Akte im menschlichen Bewusstsein. Es handelt sich nur um evidente Umschreibungen des idealen Sinnes des logischen Gesetzes und um Umschreibungen, die ebenfalls einen bloß idealen Sinn haben und daher durch psychologische Interpretation gänzlich verkehrt werden."
[203] Mat. III, 34.
[204] Mat. III, 158.

Bewusstseinsphänomens, das selbst nicht gegeben ist. In diesem Sinne ist es genau genommen eine unerfüllte Intention, welche als ein abzeichnender Gedanke für ein anderes Denken in Vertretung steht, das selbst nicht adäquat vorzufinden ist. Daher wird oft auch die Rede von bloß symbolischem Denken bzw. symbolischer Vorstellung sein. Sobald die symbolische Intention Erfüllung erfährt, wird sie eigentliches Denken. Denn die Eigentlichkeit des Denkens besteht in seiner *intuitiven* Aktualität, d.h. in seiner *Intuitionsmodalität*, in seiner adäquaten Gebung. Im Unterschied zum uneigentlichen Denken, das aufgrund seiner symbolischen Funktionalität völlig flexibel ist, kann man den Sachverhalt bzw. die sachlichen Verhältnisse des eigentlichen Denkens nicht manipulieren, denn dieses ist von phänomenologischen Gesetzen bestimmt.[205] Mit phänomenologischen Gesetzen sind hier nicht nur die logischen Gesetze gemeint, sondern auch die phänomenologischen Grundprinzipien wie Adäquation, Evidenz und die Bedingung der Sinnlichkeit für das Denken. Adäquation und Evidenz werden an anderen Stellen dieser Arbeit zur Diskussion gebracht. Man muss sich jedoch dessen bewusst sein, dass es sich hier bei der Evidenz um eine sehr frühe Auseinandersetzung mit dem Begriff handelt. Hier erörtert Husserl die Evidenz als die cartesische Begriffsformel der *clara et distincta perceptio*.[206] In der parallelen Logik-Vorlesung von 1902/03 deutet er sie sogar als

[205] Vgl. Mat. III, 177: „In gewissem Sinn haben wir freilich in beziehenden und sonstigen kategorialen Akten völlig unbeschränkte Freiheit. In gewissem Sinn können wir uns wirklich alles und jedes „denken“: nämlich denken im Sinne des uneigentlichen Denkens, des bloß symbolischen. Verletzen wir nur nicht die rein grammatischen Gesetze, die Gesetze, die den Sinn vom Unsinn abgrenzen, dann können wir die grammatisch-logischen Formen in beliebiger Weise mit Stoff ausfüllen, den Stoff beliebig verändern, beliebig an andere Stellen der Form bringen usw. Aber im „eigentlichen Denken“, d.h. in Form kategorialer Intuition und Adäquation, können wir das nicht, da sind wir gesetzlich gebunden.“

[206] Später revidiert Husserl diese Darstellung der Evidenz *clara et distincta perceptio*, indem er ihr einen subjektiv-psychischen Charakter gegenüber der phänomenologischen Evidenz zuschreibt. Die Evidenz der *clara et dintincta perceptio* ist „nichts anderes, als was die Nachfahren [Descartes’] als Evidenzcharakter, als *Evidenzgefühl*, *Gefühl der strengen Notwendigkeit* „beschreiben““ (XVII, 286). Hervorhebungen des Verf.

ein Gefühl;[207] etwas, dass er vier Jahre später in seinen Vorlesungen *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* von 1906/07 dezidiert revidieren wird.[208]

Bezüglich des Grundprinzips der Bedingung der Sinnlichkeit, möchte ich auf einige Aspekte dieses Begriffes näher eingehen. Phänomenologisch verstanden, gebraucht Husserl den Sammelbegriff der Sinnlichkeit, um die Elementardaten zu bezeichnen, welche an sich weder intentional sind, noch für sich allein betrachtet eine bestimmte Form oder einen Modus besitzen.[209] Der so verstandenen Sinnlichkeit schreibt Husserl in dieser Vorlesung eine grundlegende, phänomenologische Notwendigkeit bezüglich des logischen Denkens zu, infolgedessen Letzteres ohne die Erste nicht möglich ist: „Also ein denkendes Wesen hat zunächst Sinnlichkeit, denn Denken ohne Sinnlichkeit ist unmöglich".[210] Dies wird vor allem klar, wenn man sich – auf unsere eben angedeutete Diskussion zurückgreifend – die gesetzliche Gebundenheit des eigentlichen Denkens vergegenwärtigt: „Ist irgendwelche sinnliche Anschauung gegeben, da kann das Denken sie zwar verschieden gestalten, aber es ist andererseits, wenn es die Sachverhalte, die es meint, erschauen soll [...], durch die Sinnlichkeit gebunden."[211] Diese spezifische Gebundenheit durch die Sinnlichkeit ist keine logische an sich, sondern vielmehr eine phänomenologische Gebundenheit, auf der sich kategoriale Synthesen erster Ordnung gründen.[212] In diesem Sinne besteht die Notwendigkeit der Sinnlichkeit für das logische, eigentliche Denken in ihrer phänomenologisch konstituierenden Funktion als der zu modifizierende bzw. zu formende Stoff, denn „[d]amit sich kategoriale Gedanken konstituieren und sich wirklich konstituieren können in der Weise kategorialer Anschauungen, die uns kategoriale Gegenstände geben, muss irgendeine Sinnlichkeit vorgegeben sein: Die

---

[207] Siehe Mat. II, 305f.: „Wissenschaft geht auf Wahrheit. Aber alle Wahrheit liegt im Urteil; und zwar ist es die Evidenz, welche das wahre Urteil als wahr auszeichnet. Verfügten wir nicht über diesen eigentümlichen Charakter, über dieses *Gefühl der Evidenz*, welches an ein Urteil angeknüpft dessen Wahrheit verbürgt, wir könnten nie wissen, ob ein wahres Urteil wahr ist. Ist nun die Logik die Kunstlehre zur Förderung der Erkenntnis, so sind die theoretisch-logischen Gesetze selbstverständlich Sätze der Psychologie, es sind nämlich Sätze, welche uns über die psychischen Bedingungen aufklären, von welchen das Sein oder Fehlen des Evidenzgefühls abhängig ist. Wenden wir diese Sätze zur praktischen Erkenntnisregelung an, wenden wir sie an, um Erkenntnisse, d.i. Urteile, welche mit dem *Evidenzgefühl begabt* sind, zu realisieren, so nehmen sie den Charakter von Normen an." Hervorhebungen des Verf.

[208] Siehe XXIV, 156. Des Weiteren vgl. auch III/1, 46.

[209] Eine Stelle, die sich dieser Interpretation annähert, nicht aber eins zu eins zu übersetzen ist, findet man in III/1, 193f.

[210] Mat. III, 188. Siehe auch S. 159: „Jeder Satz ist Satz vermöge der kategorialen Form. Und kategoriale Formen weisen in letztem Grunde auf sinnliche Stoffe hin. Insofern ist ein Satz, der nicht irgendeine Beziehung zur Sinnlichkeit hätte, undenkbar."

[211] Mat. III, 177.

[212] Mat. III, 187.

Kategorie kolligiert, zählt, sie disjungiert, sie bezieht Prädikate auf Subjekte, Beziehungspunkte auf korrelate Beziehungspunkte, usw. Aber wo nichts da ist, was kollektiv zusammengefasst, gezählt, was in Beziehung gesetzt, was identifiziert oder unterschieden werden soll u.dgl., da ist auch kein Inbegriff, keine Zahl, kein Sachverhalt, keine Identität, kein Unterschied u.dgl. da."[213] Die Sinnlichkeit ist also dieses Etwas (der Stoff), ohne welches es keine kategoriale Synthese gäbe und das Denken seinen Sinn verlieren würde.[214] Im kritischen Unterschied zu Kant, besitzt die Sinnlichkeit für Husserl keine „modifizierende Kraft".[215] Husserl akzentuiert immer wieder, dass auch ein kategoriales Denken ohne Sinnlichkeit nicht möglich ist.[216] Vielmehr ist die synergetische Synthese beider Funktionalitäten, nämlich die Funktion der sinnlichen Anschauung und die des modifizierenden Denkens, was das Erkennen der Verhältnisse bzw. Sachverhalte überhaupt ermöglicht. Husserl erörtert dies sehr deutlich wie folgt: „Denken und Anschauen haben hier jedes eine andere Funktion. Erschaue ich den Kreis A und den Kreis B und das sinnliche Moment des Nebeneinander, so habe ich das Sinnliche der Sachlage erschaut. Erkennen wir aber jedes der Objekte als Kreis, erkennen wir die Einheitsform als die des Ineinander, und bilden wir aufgrund dieser Erkennungen die kategoriale Einheit des Sachverhalts „Der Kreis A ist im Kreis B", so haben wir damit von dem Sinnlichen nichts hinweggenommen, aber auch zu dem Sinnlichen nichts hinzugefügt. Das Verhältnis ist nur durch Denken und Erkennen neu aufgefasst, es ist in eine für das Denken charakteristische und für etwaige weitere Denkinteressen bestimmende Form gebracht, die sinnliche Einheit hat kategoriale Fassung erhalten, aber keine neue

---

[213] Mat. III, 174.

[214] Siehe Mat. III, 174: "Nun kann das Gezählte selbst schon ein kategorialer Gegenstand sein, ebenso das, was als Subjekt eines beziehenden Aktes dient u.dgl. Aber dann weisen die unterliegenden kategorialen Akte wieder auf andere Substrate hin, und schließlich muss eine Sinnlichkeit da sein, die dem Übereinanderbau kategorialer Synthesen und Formen seinen Anhalt und seinen letzten Inhalt gibt. Alles „Denken" bezieht sich eben auf eine sinnliche Anschauung und beim Denken im prägnanteren Sinn auf eine wirkliche oder mögliche Erfahrung, und ohne diese Beziehung verliert es seinen Sinn."

Zur Unterscheidung und Beziehung von Sinnlichkeit und Kategorie, sowie ihre derivativen Begriffe (kategorialer Gegenstand/ sinnlicher Gegenstand, kategoriale Akte/ sinnliche Akte bzw. sinnliche Anschauung) siehe auch Mat. III, 145f. und bezüglich des Unterschiedes zwischen sinnlichen und unsinnlichen, kategorialen Begriffen, als zwischen sinnlichen und unsinnlichen Sachverhalten siehe Mat. III, 160f. Des Weiteren setzt Husserl sozusagen die Sinnlichkeit der schlichten bzw. sinnlichen Anschauung gleich und wiederholt die Differenz („Gegensatz") zwischen Sinnlichkeit und Kategorie: „Der erkenntnistheoretische Begriff der Sinnlichkeit ist der Begriff schlichter Anschauung, und innerhalb dieses Begriffs gibt es nur den einen erkenntnistheoretischen Unterschied zwischen adäquat und inadäquat, zwischen perzeptiv und imaginativ. Will man der Sinnlichkeit den Intellekt gegenüberstellen, so bleibt dazu nur übrig der Gegensatz von sinnlicher Anschauung und Kategorie" (Mat. III, 173).

[215] Siehe Mat. III, 169f.

[216] Siehe Mat. III, 170f.

sinnliche Fassung."[217] Mit dieser Erörterung erreicht die Diskussion das Thema einer bestimmten Gestaltung des logischen, des eigentlichen Denkens, nämlich: das Erkennen.

Die Allgemeingültigkeit schafft Gemeinschaft, und im Bereich des logischen Denkens bereitet die allgemeingültige Erkenntnistheorie das Fundament der Phänomenologie als Wissenschaft. Die Gemeinschaftlichkeit unter den Wissenschaftlern, welche Phänomenologie betreiben, besteht darin, dass sie ihre Gesetze „aus dem allgemeinen Erbgut des Verstandes" holen, welcher der Menschheit notwendig und universal ist. Auf diesem Argument basiert Husserls Aussage: „Im Denken, im echten wissenschaftlichen *Erkennen*, da stimmen alle Menschen notwendig überein".[218] Nun wendet sich die vorliegende Diskussion dem Begriff des Erkennens und dessen Zusammenhang mit dem Wissenschaftlichen zu, um ihn in Beziehung der wissenschaftsstiftenden Allgemeingültigkeit des Phänomenologischen eingehend zu erörtern. Das Erkennen ist eine spezifische Form der Bewusstseinsgattung der Identität.[219] Dies besagt, dass das Erkennen die Konstitution eines Identitätsbewusstseins hat. Das Identitätsbewusstsein ist die aus zwei oder mehr phänomenal verschiedenen Wahrnehmungen erworbene Gebung eines und desselben Gegenstandes. Dabei muss beachtet werden, dass die verschiedenen Wahrnehmungen „nicht zu einander beziehungslos [sind], sie sind [...] <nicht> bloß zusammen da, vielmehr schließen sie sich zu einer Einheit zusammen, sie werden durch ein Bewusstsein, durch einen neuen Akt verknüpft, und dieser Akt ist es, in dem die „Identität" erscheint und erschaut wird."[220] Der neue Akt des Identifizierens von zwei oder mehreren Wahrnehmungen wird durch die Übereinstimmung des Auffassungssinnes jeder Wahrnehmung motiviert. Die absolute Deckung der zeitlich verschiedenen, gegebenen Auffassungssinne als eine Einheit besagt *de facto* die identifizierende Synthese, aus der die Kategorie der „Dieselbigkeit" entspringt.[221] In diesem Zusammenhang ist das Erkennen ein Sonderfall der Bewusstseinsgattung der

[217] Mat. III, 168f.
[218] Mat. III, 74. Hervorhebung vom Verf. Das Zitat lautet weiter: „Die Allgemeingültigkeit der Mathematik, der Logik und jeder echten Wissenschaft und Wahrheit hat ihre Erklärung darin, dass diese Wahrheiten, mindest die Prinzipien dieser Wissenschaften, angeboren sind, aus dem allgemein Erbgut des Verstandes notwendig und darum allgemein in jedermann entspringen."
[219] Siehe z.B. Mat. III, 120: „Ein Spezialfall der Identifikation ist das Erkenn..."
[220] Mat. III, 119.
[221] Siehe Mat. III, 118ff.

Identifikation.[222] Im Fall des Erkennens handelt es sich nicht unbedingt um das Identitätsbewusstsein, das aus den Übergang von Wahrnehmung zu Wahrnehmung entspringt. Die Identifikation bzw. das Identitätsbewusstsein des Erkennens resultiert aus der Bewusstseinsfusion von einem symbolisch meinenden Akt und einem entsprechenden Wahrnehmungsbewusstsein, die auf einen und denselben Gegenstand intendiert sind. Diese Bewusstseinsfusion als Identifikationsakt des Erkennens von einem Gegenstand als *etwas bestimmtes* ist im Wesentlichen ein *determinatives* Identitätsbewusstsein: „Der wahrgenommene Gegenstand wird als „Tintenfass" erkannt und hierdurch genannt. Der Ausdruck ist nicht bloß das sinnliche Lautbild, sondern ist sprachlicher Ausdruck, er wird beseelt durch ein Bedeuten. Dieses Bedeuten ist ein symbolisch meinender Akt. Mit ihm verschmilzt in der Weise einer Identifikation das Wahrnehmungsbewusstsein; es verschmilzt mit ihm, weil sie denselben Auffassungssinn teilen."[223] Der meinende Akt des Bedeutens und das Wahrnehmen kommen also zur Einheitsdeckung des determinierenden Begreifens. Im Identitätsbewusstsein, in dem „[d]er intuitiv erscheinende Gegenstand [...] als dies und jenes [erkannt wird]",[224] besteht das Erkenntnisbewusstsein.[225] Das Erkennen ist somit ein Identitätsbewusstsein der spezifischen Gestalt der Einheit von *etwas als etwas bestimmtes*, in dem *derselben* Gegenstand Wesensdeterminierung oder eigenschaftliche Attribuierung erfährt. Sowohl aus der konstitutiven Perspektive, als auch aus der strukturellen Hinsicht zeigt sich das Erkennen als ein *determinatives Identitätsbewusstsein*.

Durch diese phänomenologische Aufklärung des Begriffes des Erkennens zielt Husserl darauf ab, das Objektive im Denken auf der Basis der phänomenologischen Allgemeingültigkeit zu erörtern. Auf diese Weise gibt er Rechenschaft eines für alle

---

[222] Obschon das Erkennen ein besonderer Fall des Identitätsbewusstseins ist, ist „nicht jedes Identifizieren [...] ohne weiteres gleichzusetzen mit Erkennen. Indessen, jedem Identifizieren liegen unmittelbar oder mittelbar Erkennungen zugrunde, und jedenfalls weist das „ist" in jeder Aussage direkt oder indirekt auf Synthesen des Erkennens hin. So können wir wohl auch sagen: Unter Denken im prägnanten Sinn sind Synthesen des Erkennens zu verstehen, sei es einfache, sei es komplizierte, vielfältig übereinander gebaute. *Aber natürlich sind die betreffenden Erkennungen bald eigentlich vollzogen, bald nur symbolisch vollzogen, im ersteren Fall bald adäquat, bald inadäquat vollzogen* (Mat. III, 159)." Hervorhebungen vom Verf.

[223] Mat. III, 121. Als Paralleltext siehe ebendort: „... in die Verknüpfung geht wesentlich ein das symbolische Wortmeinen auf der einen Seite und das entsprechende bildliche Meinen auf der anderen. Beide meinen dasselbe, und so kommt das Identitätsbewusstsein, und zwar als Erkenntnisbewusstsein zustande".

[224] Mat. III, 121.

[225] Ein anderer wichtiger Aspekt – aber nicht wesentlich für unsere Diskussion – ist der der Gradualität bzw. des Steigerungsbewusstseins, welcher sich durch die Erfüllungssynthese beim Erkennen erklären lässt. Siehe Mat. III, 124f.

Menschen gültigen Bewusstseinsphänomens, des Phänomens des Erkennens, mittels einer Methode, welche jedem zugänglich ist und durch welche jede Sachlage von jedem überprüft werden kann. Diese Methode, die phänomenologische Methode, besteht aus mehreren Schritten, Operationen und Haltung(en), von denen zwei Begriffe sich besonders auszeichnen: die erkenntnistheoretische Epoché und die phänomenologische Reduktion.

5.4 Die erkenntnistheoretische Epoché

Seit den *Logischen Untersuchungen* von 1900/01 herrscht das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit in Husserls Ideal der Wissenschaft.[226] Wir haben seine wichtige Rolle auf der Höhe des Jahres 1910 im Rahmen der Auseinandersetzung des *Logos-Aufsatzes* bereits gezeigt. Acht Jahre früher, in der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03, bringt Husserl es in die philosophiegeschichtliche Gestaltung der *Skepsis als Methode*, welche zugleich als Anfang der Erkenntnistheorie formuliert wird.

Eine besondere Bedeutung dieser Vorlesung bildet die Tatsache, dass erst in diesem Göttinger Kolleg Husserl zum ersten Mal auf Descartes als Skeptiker bezüglich einer erkenntnistheoretischen Methode zurückgreift. Gewiss nahm Husserl auf Descartes zeitlich vor der hier behandelten Vorlesung Bezug. Unter der Perspektive, eine erkenntnistheoretische Maßnahme zu entwickeln, tat er es jedoch nicht. In den *Logischen Untersuchungen* erwähnt Husserl Descartes' Exempel des Tausendecks als Illustration des Unterschiedes zwischen *imaginatio* und *intellectio* als ein philosophiegeschichtliches Beispiel für seine eigene Erörterung der partiellen Verbildlichung des Gedachten im Rahmen der charakterlichen Beschreibung der bedeutungsstiftenden Akte.[227] Im Zusammenhang der Lehre von Ganzen und Teilen, in einer langen Fußnote, weist Husserl nochmals auf Descartes hin, um den Begriff der Selbstständigkeit mittels der cartesischen Substanzdefinition zu erörtern.[228] Auf einer anderen Fußnote desselben Werkes wird Descartes – neben Hobbes und Locke – als einer der Vorläufer erwähnt, bei denen der (noetisch-neomatische) Unterschied

[226] XIX/1, 24-29.
[227] Siehe XIX/1, 70.
[228] Siehe XIX/1, 262.

zwischen dem Bewusstseinsakt und dem Inhalt bzw. dem Gegenstand bereits zu finden ist.[229] In einem sporadischen, ja oberflächlichen Kommentar bezüglich der Trennung zwischen *mens* und *corpus*, wird Descartes auch in die Diskussion mit einbezogen.[230] Und letztlich wird auf ihn im Zusammenhang der Evidenz der inneren Wahrnehmung,[231] sowie der Differenzierung zwischen dieser und der äußeren Wahrnehmung[232] – mittels der cartesischen Zweifelbetrachtung – rekurriert. Auf Descartes als Skeptiker, von dessen skeptischen Ansatz aus eine methodische Einstellung zu entwickeln wäre, und diese als den erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt überhaupt zu etablieren, nimmt Husserl jedoch in dieser Vorlesung von 1902/03 zum ersten Mal Bezug.

Husserl gibt zunächst eine kurze Ausführung über den Skeptizismus, aus der er die theoretisch-pragmatische Bedeutsamkeit desselben bezüglich der Erkenntnistheorie zieht. Husserl tut dies, indem er die historische Skepsis als eine „negative Erkenntnistheorie" auslegt.[233] Wichtig für die vorliegende Untersuchung ist der Übergang zur (positiven) Erkenntnistheorie, den Husserl trassiert, indem er sich nun die „Skepsis als Methode, wie sie zuerst Descartes gehandhabt hat, um die prinzipiellen Ausgangspunkte jeder Erkenntnisaufklärung zu gewinnen",[234] aneignet. Diese Aneignung entspricht *de facto* der wissenschaftlichen Grundforderung der Voraussetzungslosigkeit in der Gestalt einer methodischen Ausgangseinstellung zur erkenntnisaufklärenden Erforschung, denn „[d]ie Erkenntnistheorie muss voraussetzungslos verfahren", „wenn wir nach gesicherten Ausgangspunkten suchen und wenn wir dann weiter von ihnen aus zu einer Lösung der Erkenntnisprobleme vordringen wollen".[235] Dies impliziert konkret, dass man eine anfängliche Einstellung übernehmen soll, durch die „keine Wissenschaft und keine außerwissenschaftliche Überzeugung als Prämisse" vorausgesetzt wird.

Der methodische Charakter dieser geistigen, gedanklichen Haltung besteht eben in ihrer darstellenden Zielsetzung der wissenschaftlichen Wissensaufklärung durch das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit und in der strukturell-inhaltlichen Beschreibung des privativen Denkvollzuges, welcher ihr Wesen aus macht. In diesem

[229] Siehe XIX/1, 371.
[230] Siehe XIX/2, 752.
[231] Siehe XIX/2, 754.
[232] Siehe XIX/2, 770f.
[233] Siehe Mat. III, 85-88.
[234] Mat. III, 88.
[235] Mat. III, 88.

Sinne handelt es sich um einen schlichten, bescheidenen Methodencharakter, der erst unter dem Fokus der umfassenden phänomenologischen Methode als der allererste Schritt, nämlich als die initiale Forschungsattitüde des Phänomenologen zu verstehen ist.

Als initiale Geistesattitüde des Forschers besteht ihr privativer Denkvollzug zunächst bzw. prinzipiell in der Abwendung von unbewiesenem, unbegründetem Vorgefundenen wie z. B. der Welt, den Wissenschaften und allen Arten vorgefundener Erkenntnisse. In diesem Kontext fungiert diese Abwendung als Abhaltung zum Zweck der Verhinderung der Fehlbetrachtung und -schlussfolgerung in der phänomenologischen Wissenschaft. Das bildet zugleich einen wichtigen Beitrag zur Sicherung ihrer Wissenschaftlichkeit. Dies ist das, was den Sinn der Epoché ausmacht. Dies ist auch der Sinn Husserls Plädoyer gegen die Übernahme von in der Welt gehafteten, vorgefundenen Begriffen, welche in der Tat voraussetzen, was erst durch die erkenntnistheoretische Phänomenologie untersucht werden soll: „Das menschliche Bewusstsein überhaupt ist ein Begriff derselben Art wie das menschliche Gehirn, der menschliche physische Organismus usw. Erkenntnistheoretisch sind das völlig nutzlose Begriffe. Sie setzen, um ihnen eine endgültige und mehr als erkenntnispraktische Bedeutung zu geben, die ganze Erkenntnistheorie voraus *im Sinne der erkenntnistheoretischen ἐποχή.* Wir wissen nichts von Psyche und Psychologie, von menschlicher Physis und Physiologie.“[236] Wie der in der Husserlschen Schriften sehr bewanderte Leser sicherlich bemerken kann, handelt es sich bei dieser Textstelle mit großer Wahrscheinlichkeit[237] – und in den veröffentlichten Literatur mit Sicherheit –, um die frühste Erscheinung des Terminus technicus der *Epoché* in der umfangreichen schriftlichen Produktion Husserls. Gerade nach der konkreten Aufforderung zur methodischen Abwendung von den eben aufgelisteten empirischwissenschaftlichen Begriffen, schließt Husserl seinen Satz mit der aussagenden Erklärung ab: dies ist der Sinn der erkenntnistheoretischen Epoché. Denn der Phänomenologie der Erkenntnis nach, setzen diese Begriffe eben jede Aufklärung der Erkenntnis voraus. Von jeglichen Voraussetzungen, welche die Wissenschaftlichkeit und – demzufolge – die

[236] Mat. III, 191. Hervorhebungen vom Verf.

[237] Wenn man das stenografierte Originalmanuskript liest, merkt man, dass es sich bei dem Satzteil „im Sinne der erkenntnistheoretischen ἐποχή“ um eine eindeutige Hinzufügung handelt. Nach den Kriterien der Herausgeberin (siehe Mat. III, S. XVI), sollte man schlussfolgern, dass diese Hinzufügung aus dem selben Entstehungsjahr des Manuskriptes, nämlich 1902 stammt, oder dass einfach jeder Hinweis fehlt, um eine andere abweichende Datierung mit Sicherheit zu vertreten.

phänomenologische Wissenschaft selbst verfehlen, abzuhalten, ist Aufgabe und Sinn der Epoché. Um diesen Sinn in seinen einfachsten, schlichten grundlegenden Gedanken auseinander bringend verstehen zu können, wird jedoch benötigt, auf Husserls Abhandlung der Skepsis als Methode zurückzugreifen.

Grund und Zweck der Epoché wurden bereits erwähnt. Man kann sie durch die folgenden Stichworte etwas plakativ zusammenfassen: Voraussetzungslosigkeit, Wissenschaftlichkeit. Die Antwort auf die Frage, wie man auf die Idee eines privativen Denkvollzuges kommt, besteht jedoch im methodischen Grundwert der Skepsis, nämlich im Zweifeln. Um nach dem Prinzip der Voraussetzungslosigkeit in der Erkenntnistheorie konsequent zu verfahren, wird der Zweifel methodisch und positiv, d. h. produktiv, angewendet: „Der Zweifel an den Sinn der Erkenntnis, an ihre Möglichkeit, an das, was sie leistet und zu leisten vermag, der Zweifel an den Sinn der Gegenständlichkeit, die im wissenschaftlichen Denken erfasst wird und fassbar ist, diese Zweifel [...] stellen tatsächlich den gesamten Inhalt der vorhandenen Erkenntnis in Frage; wir wissen nun eigentlich gar nicht, was wir in der Erkenntnis und an der Erkenntnis haben und ob wir sie nicht in einem Sinn in Anspruch nehmen würden, den sie gar nicht hat.“[238] Eben deswegen, weil die Gewissheit über die Welt, das weltliche Wissen und alle Wissenschaften auf dem gezweifelten Sinn der Erkenntnis beruht, darf man den *Universalzweifel* nicht als willkürlich von oben, vielmehr von unten her, d. h. von Grund auf verstehen. Wenn der Phänomenologe den Gedanken methodisch ausübt, „es sei alles zweifelhaft“,[239] wodurch alles ungewiss wird, macht er es auf der Basis des bereits bestehenden erkenntnistheoretischen Zweifels an Sinn und Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt. Aus diesem grundlegenden Zweifel an der Erkenntnis überhaupt, dem *erkenntnistheoretischen Grundzweifel*, entwickelt sich dann stringent und unmittelbar der allgemeine Zweifel (*Universalzweifel*), sodass wir „nicht die wirkliche Geltung von außen aus Leben und Wissenschaft entnommenen Tatsachen oder Gesetzen in einem festbestimmten Sinn voraussetzen“ dürfen, „da wir den Sinn des Geltens, den Sinn von Gesetz und Tatsache in allgemeiner Weise überhaupt erst bestimmen wollen. Auch die Wirklichkeit der Dinge und unseres eigenen Ich müssen wir zunächst dahingestellt sein lassen. Denn die Unklarheit, in der wir stehen, betrifft eben auch den Sinn von Wirklichkeit überhaupt, den Sinn von Dingen überhaupt und

[238] Mat. III, 88f.
[239] Mat. III, 88.

vom Sein eines Ich."[240] Mit dieser systematischen, entwicklungsgenealogischen Differenzierung zwischen dem erkenntnistheoretischen Zweifel und dem Universalzweifel verbindet sich der grundlegende Unterschied zwischen Descartes und Husserls erkenntnistheoretischen Fragestellung. Der Erste fragt nach dem Fundament des Wissens, der Zweite nach dem der Erkenntnisaufklärung: „Die cartesianische Überlegung hat die Form einer auf Auffindung und Sicherung der letzten Fundamente unseres Wissens überhaupt gerichtete Überlegung, ich betone, auf die Fundamente unseres Wissens, nicht unserer Wissensklärung. Darauf haben wir es ja nicht abgesehen; aber was er uns in seiner eindringlichen und lebendigen Weise bietet, kann uns doch dienen."[241] Es zeigt sich, dass erst durch das Eindringen in das schlicht Grundlegende die Reichhaltigkeit der Sache ins richtige Licht kommt. Die Nuancenintensität, die in den entlang der vorliegenden Untersuchungen erörterten Differenzierungen liegt, bezeigt, dass die Schlichtheit des Grundlegenden nicht mit (leichter) Einfältigkeit verwechselt werden darf. So z. B. erweist sich, dass obschon Husserl wie bei Descartes auch mit dem Universalzweifel seine erkenntnistheoretisch-phänomenologische Betrachtung anfängt, sich bei ihm im Unterschied zu Descartes die Konstellation des erkenntnistheoretischen Zweifels als evolutives Präzedenzmoment zum Universalzweifel abzeichnet. Und dieser systematisch entwickelte Universalzweifel ist das, was Husserl als erkenntnistheoretische Epoché umgestaltet hat.

Mit der vom cartesischen Ansatz unterschiedlichen Bezogenheit auf die Erkenntnisaufklärung, eignet sich Husserl von einem anderen methodischen Einstellungsmoment Descartes' an. Dieses erkenntnistheoretische Moment ist das Moment der Reflexion als das des Forschungsaufbruchszuges. Irgendwie muss der Phänomenologe anfangen können: „Wie sollen wir nun anfangen?", fragt Husserl.

---

[240] Mat. III, 89. Siehe auch S. 90: „[W]ir lassen von vornherein nichts gelten, nicht Gott und Welt und Ich, nicht die Überzeugungen, auf denen unsere Möglichkeit praktischer Lebensführung beruht, nicht die höchsten und strengsten Wissenschaften, wir lassen, sage ich, nichts gelten, *weil wir vorläufig nicht einmal wissen, was Gelten heißt und was im Sinne irgendeiner Behauptung und angeblichen Erkenntnis liegt*." (Hervorhebungen vom Verf.) Hier sei gemerkt, dass der hervorgehobene Nebensatz als ein konkreter Ausdruck für den erkenntnistheoretischen Grundzweifel gilt.

[241] Mat. III, 89. Siehe auch S. 90: „Ungleich Cartesius suchen wir nicht nach den absolut sicheren Fundamenten, auf denen wir nach absolut sicheren Prinzipien das Gesamtgebäude menschlichen Wissens aufbauen könnten, wodurch dieses Wissen selbst in allen seinen Teilen den Charakter absoluter Sicherheit gewinnen soll. Es man sein, dass die Erkenntnistheorie zu diesem idealen Zwecke das notwendige Vorerfordernis bildet und dass ihre fundamentalen Feststellungen daher identisch sind mit den fundamentalen im cartesianischen Sinn. Aber wir haben nicht das cartesianische Ziel vor Augen, sondern das Ziel der endgültigen Erkenntnisklärung. Demnach hat unser methodischer Skeptizismus eine etwas andere Funktion als der cartesianische."

„Von außen übernommene, ungeprüfte Voraussetzungen dürfen wir nicht an die Spitze stellen. Aber mit irgendetwas müssen wir doch beginnen; nun, wir beginnen mit einer Reflexion, welche uns die wirklich zulässigen Anhaltspunkte und Ausgangspunkte an die Hand gibt.“ Diese Reflexion, welche in das *ego cogito* als Klimax mündet, hat ihren eigenen systematischen Werdegang. Ihr Entstehungsort ist die Epoché. Oben wurde der privative Vollzug der Epoché als deren Kern diskutiert. Es hat sich gezeigt, dass durch diesen privativen Vollzug die Welt, ihre Wissenschaften und die zu ihr gehörigen praktischen Überzeugungen erkenntnistheoretisch sozusagen getilgt werden. Mit dieser erkenntnistheoretischen Tilgung der Welt, des Weltlichen, wird dementsprechend auch deren Beziehung, d. h. die Außenbezogenheit des erforschenden Bewusstseins auch getilgt. Die Außentendenz verliert Intendierung. Dies besagt, dass die intentionale Struktur des weltlichen Bewusstseins dadurch zerstört wird, indem sein Intendiertes getilgt wird. Demzufolge entsteht eine Wendungsbewegung. Die Bewusstseinstendenz wird von diesen erkenntnistheoretischen Umständen gelenkt, sie wird zurückgebogen. Sie intendiert also sich selbst. Die Bewusstseinstendenz nimmt folglich die Form der Reflexion an. Damit wird die andere Seite der Leistung der Epoché ausgesprochen: die Interessenlenkung des Bewusstseins in die Immanenz. Diese Bewegung der Reflexion aus der Epoché wird besonders klar im folgenden Zitat, in dem Husserl durch das Konjunktionswort „aber“, welches die Funktion der reflexiven Wendung hat, den Gegensatz Transzendenz/Immanenz schildert: „Wir wissen nichts von Psyche und Psychologie, von menschlicher Physis und Physiologie. *Aber* das wissen <wir>, was das, „Identität“ und „Unterschied“ ist bzw. Identifizieren und Unterscheiden, was das, „Prädizieren“, „Bejahen“, „Verneinen“ ist usw. Das sind gegebene Akte, und in ihnen sind Objektivitäten gegeben.“[242] Wichtig für die vorliegende Diskussion ist die eindeutige Entgegensetzung von Transzendenzphänomenen (Psyche, Psychologie, Physis, Physiologie u.a.) und Immanenzphänomenen (Identität, Identifizieren, Unterscheidung, Unterscheiden u.a.). Der erkenntnistheoretische Vorrang der letzten über die ersten interessiert uns nicht, denn er impliziert eine fortgeschrittene Ausübung der Reflexion, welche weit über die Epoché hinaus geht. Vielmehr möchte ich das Augenmerk auf die Bewusstseinsbewegung richten, die durch die Konjunktion signalisiert wird. In der oben zitierten Passage kann man die doppelte Funktion der

[242] Mat. III, 191f. Hervorhebung vom Verf.

Epoché mit besondere Klarheit taxieren. Einerseits fungiert die Epoché als *Abwendung* von der Transzendenz, andererseits als *Interessenlenkung* in die Immanenz. Die spezifischen Bewusstseinsinhalte seitens der Immanenz, die Husserl hier exemplarisch erwähnt, müsste man unter der Rubrik der Reflexion diskutieren. Dies würde aber den Rahmen unseres spezifischen Themas überschreiten. Husserl bietet unzählige konkrete Beispiele an, in denen die Leistung der Epoché in ihrer doppelten Funktion anschaulich wird. Man kann daher die erkenntnistheoretische Epoché in zwei Hauptmomente beschreiben: erstens der privative Denkvollzug der Abhaltung, der Abwendung von allen Transzendenzen, und zweitens die Zuwendung auf die Immanenz. Aus dieser Interessenlenkung in die Immanenz entsteht zugleich und unmittelbar die Reflexion. Die Reflexion hat ihre eigene Dynamik und fungiert zugleich als gemeinsamer Topos, in dem Epoché und Reduktion sich treffen. Die Epoché mündet in die Reflexion, die phänomenologische Reduktion findet erst in der Reflexion statt.

Nach dieser Beschreibung möchte ich das folgende Zitat – aus dem Kontext des Identitätsbewusstseins – nach den zwei Momenten der Epoché exemplarisch zergliedern. Themenbereich bzw. Phänomenbereich: „Gehen wir aus von der Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungen, in denen sich uns *derselbe Gegenstand* darstellt." Privativer Vollzug der Abhaltung bzw. Abwendung (erstes Moment der Epoché): „Wir *setzen* hierbei *nicht* etwa *voraus*, dass „draußen" ein Gegenstand existiert, der verschiedene Wahrnehmungen in uns errege. Wir *wissen* ja *nichts* von einer *äußeren Existenz* und vom „Erregen" der Wahrnehmungen. Wir *wissen nicht*, was das „äußere Existenz" besage und in welchem Sinn eine rechtmäßige Rede hier statthabe." Interessenlenkung in die Immanenz (zweites Moment der Epoché): „*Aber* das wissen wir, oder das weiß ich, der Denkende, dass sich mir soeben mannigfaltige Wahrnehmungen als Wahrnehmungen desselben Gegenstandes ankündigen [...]"[243] Hier ist wiederum zu sehen, dass auf Grund der erkenntnistheoretischen Tilgung der Transzendenz die Bewegung in die immanente Reflexion entsteht. Gerade auf diese Bewegung, die Interessenlenkung auf die Immanenz, achtet Husserl, wenn er auf die Sinnesorgane mit illustrativer Absicht hinweist, um die Kontrastierung zwischen den psychophysischen (Transzendenz) und phänomenologischen Sphären (Immanenz) zu deuten: „So sollte diese Rede nur für den Augenblick dienlich sein, um uns den

[243] Mat. III, 118. Hervorhebungen vom Verf.

Gegensatz vorläufig anzudeuten, *um unseren Blick auf die phänomenologischen Sphären zu lenken*, die auseinander zu halten sind.“[244] Die große Errungenschaft der zwei Momente der Epoché besteht gerade in der Tilgung der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt[245] und der Gegenüberstellung von Ich und „Nichtich“.[246]

Durch die Tilgung der Transzendenz, und damit des Gegensatzes Subjekt/Objekt, wird die Funktion des Universalzweifels erfüllt. In der Immanenz der phänomenologischen Sphäre bleibt jedoch immer noch der erkenntnistheoretische Grundzweifel bestehen, indem zunächst alle Bewusstseinsgeltungen weiter hin vorläufig in Frage gestellt werden. Wenn man auf die skeptische Argumentation in der Reflexion auf das Denken näher eingeht, kommt man durch das Zweifeln selbst zur Erkenntnis, dass das Denken in der spezifischen Form des *ego cogito* nicht vom Zweifeln, d. h. vom erkenntnistheoretischen Grundzweifel, betroffen ist. Diesbezüglich übernimmt Husserl die cartesische Argumentation, um klar zu machen, „dass, wenn wir unseren Zweifel noch so weit spannen, eins doch unzweifelhaft ist und vom Zweifel nicht betroffen werden kann, dass, wenn wir auch alles in Frage stellen wollen, eins außer Frage ist, unfraglich feststeht: Nämlich indem wir zweifeln, ist das uns absolut sicher, dass wir zweifeln, indem wir etwas als fraglich betrachten, ist uns diese Infragestellung absolut sicher.“[247] Dies ist nichts anderes als die Husserlsche Aneignung der kanonisch gewordenen Version des cartesischen *cogito*-Argumentes, die vielmehr in den *Erwiderungen*,[248] als in der zweiten Meditation der *Meditationes de Prima Philosophia*[249] zu finden ist. Im Unterschied zu Descartes zielt Husserl hier nicht auf den Beweis der eigenen Existenz bzw. des Ich, sondern nur auf die Gewissheit des Denkens qua Bewusstsein.[250] Im Fallbeispiel der Wahrnehmung, erläutert Husserl, „mögen wir in Zweifel sein, ob das

[244] Mat. III, 144. Hervorhebungen vom Verf.
[245] Siehe Mat. III, 197: „Wir vermieden konsequent jene gewöhnliche Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, welche unter dem Subjekt das menschliche Bewusstsein und unter Objekt das Transzendente, d.h. das außerhalb des menschlichen Bewusstseins Seiende versteht.“
[246] Siehe Mat. III, 197: „In strengem erkenntnistheoretischem Sinn gegeben ist uns kein menschliches Bewusstsein, kein Mensch, kein Ich im gemeinen empirischen Sinn und somit auch nicht der Gegensatz zwischen Ich und Nichtich. Dieser Gegensatz liegt nicht am Anfang, sondern am Ende der Erkenntnistheorie, ja, er liegt schon in der Metaphysik.“
[247] Mat. III, 90f.
[248] Siehe *Resp*. V, AT VII 352 in: *Oeuvres de Descartes*, hrsg. von Charles Adam und Paul Tannery (zitiert als AT), Paris: Cerf, 1897-1913, 13 Bde.; revidierte Neuedition Paris: Vrin, 1964-1976, 12 Bde.
[249] Siehe *Meditationes de prima Philosophia*, AT VII 25.
[250] Siehe Mat. III, 91: „Auch die cartesianische weitergehende Formulierung *cogito ergo sum* werden wir für zweifellos halten. Doch hängt unser Interesse hier nicht am Ich, als an der Existenz der *cogitatio*, und die angebliche Erfassung einer denkenden „Substanz“ lehnen wir ab.“

Wahrgenommene in Wirklichkeit existiert, die Tatsache des Wahrnehmens selbst, die Tatsache, dass uns der und der Gegenstand als *hic et nunc* gegenwärtiger vor Augen zu stehen scheint, können wir nicht bezweifeln. Die Existenz eines phantasierten Gebildes mögen wir bezweifeln, aber sein Vorschweben in der Phantasie, das Vorstellen können wir nicht bezweifeln".[251] Diese allererste absolute Gewissheit des Denkens, des Bewusstseins als *ego cogito* ist in der Tat der Anhaltspunkt, auf den die ganze Phänomenologie der Erkenntnis aufbaut.

Die absolute Gewissheit des Denkens allein garantiert aber nicht das eigentliche Denken, das logische Denken. Auf Grund der intentionalen Struktur des Bewusstseins, verkompliziert sich die phänomenologische Lage um die Frage, ob eine *cogitatio* eine wahre oder eine falsche im Sinne ihrer Geltung ist. Dabei sind die Vorstellungen, die Erfüllung erfahren, von denen, die Enttäuschung hervorbringen, zu unterscheiden. Dies bezüglich lässt sich fragen, was eine wirkliche *cogitatio* im rein immanenten Sinne ist. Nach welchem Kriterium soll man diese Frage beantworten? Husserl bringt diese Problematik zur Sprache auf die folgende Art und Weise: „Was ist es, das uns der Existenz des Behaupteten bzw. der Geltung unserer Aussage in diesen Fällen versichert?"[252] Husserl beantwortet diese Frage mit Descartes' *clara et distincta perceptio*[253] und meint damit den Begriff der Evidenz. Die Evidenz ist aber kein Begriff, der isoliert funktioniert. Die Evidenz ist in der Tat ein komplexer kooperativer Begriff. Sie ist die als Kriterium fungierende intentionale Bewusstseinsleistung der absoluten Gegebenheit eines Bewusstseinsphänomens.[254] In Wirklichkeit kooperiert der Begriff der Evidenz eng mit dem operativen Begriff der phänomenologischen Reduktion. Eine der Funktionen des Evidenzbegriffes besteht eben darin, adäquat gegebene von nicht adäquat gegebenen *cogitationes*, im Sinne von Annahmen und Suppositionen, zu unterscheiden. Letztere werden dann durch den Reduktionsbegriff von der phänomenologischen Betrachtung ausgeschlossen.

[251] Mat. III, 91.
[252] Mat. III, 91.
[253] Später distanziert sich Husserl von dieser pauschalen Erörterung der Evidenz als *clara et disnticta percpeptio*. Siehe auch den Exkursus unten im Kapitel 7.2.
[254] Siehe unten den Exkursus im Kapitel 7.2.

5.5 Die phänomenologische Reduktion

Erst im letzten Teil dieser Göttinger Vorlesung von 1902/03, den die Herausgeberin mit der Überschrift „Wahrscheinlichkeit“ versehen hat, begegnet einem der Terminus „phänomenologische Reduktion“. Er taucht gerade im Kontext der Erläuterung der Leistung der methodischen Vorgehensweise auf, welche in späteren Werken Husserls den Titel „phänomenologische Reduktion“ mit Entschiedenheit tragen wird. Hier fungiert der Terminus jedoch nicht als die Krönung einer Definition oder als eine begriffliche Benennung des Dargestellten, vielmehr handelt es sich nur um eine erklärende, ja redundante Apposition, deren Funktion in der negativen Bestimmung einzelner Aspekte der Leistung des eigentlichen methodischen Vorganges besteht. Schauen wir uns die Stelle genau an: „Nicht auf die Person, auf ihren momentanen Akt kommt es an – davon ist gar keine Rede, es ist durch die phänomenologische Reduktion ausgeschlossen –, sondern auf das allgemeine Wesen dieser Vorstellung, auf ihre allgemeine Spezies, und zu dieser gehört die Idee der Erfüllung als allgemeine, von allem Empirischen unabhängige Möglichkeit.“[255] Hier handelt es sich um eine redundante Erklärung – was gerade im Kontext einer Vorlesung geschickt ist –, in der wiederholt betont wird, dass die Leistung der Rückführung auf die ideale Möglichkeit der absoluten Gegebenheit eben in der durch die Epoché bereits erreichten Immanenz stattfindet. An dieser Stelle wird besonders hervorgehoben, dass das durch die Epoché Errungene, d.i. die Ausschaltung der Empirie und damit des empirischen Ich, mittels der ausgeführten Reduktion nicht aufgehoben wird. Im Gegenteil: Durch die phänomenologische Reduktion wird die Epoché bestätigt und bewahrt.

Der methodische Vollzug der phänomenologischen Reduktion wird hier in der Form der Rechenschaftsgebung der phänomenologischen Gegenstandsgegebenheit gestaltet. Indem Husserl uns die phänomenologische Gegebenheit eines Gegenstandes als eines Bewusstseinsphänomens Schritt für Schritt begründet, d. h. rechenschaftgebend darstellt, rekurriert er auf die apodiktische Evidenz bringende Rückführung der rein phänomenologischen Gegebenheit auf die ideale Möglichkeit des Gegebenseins. Gewiss ist diese Fragestellung in die immanente Sphäre der phänomenologischen Betrachtungsweise einzuordnen, denn die

[255] Mat. III, 199.

erkenntnistheoretische Epoché wurde bereits vollzogen und ihre Leistungen bleiben bestehen. Die konkrete Frage, welche die ganze Begründungsausführung der Gegenstandsgegebenheit leitet, ist: Worauf beruht die absolute Gegebenheit eines Bewusstseinsphänomens? Husserl formuliert dieselbe Frage viel schlichter: Was heißt für uns Phänomenologen „ein Gegenstand ist gegeben"? Im Grunde genommen, wird hier nach der phänomenologisch berechtigten Geltung jedes Bewusstseinsphänomens gefragt. Um die Beantwortung dieser Frage zu erzielen, führt Husserl seine Zuhörer über die Korrelation Gegenstand/Vorstellung, die Konstitution des Identitätsbewusstseins, den Begriff der adäquaten Wahrnehmung und ihre Bedingung der Erfüllung, bis auf die Apriorität des Erkennens zurück, welche zugleich in der Idealität überhaupt gründet. Dieser Weg durch die fundamentalen phänomenologischen Begriffe zur absoluten Idealität, „[d]iese Reduktion auf die ideale Möglichkeit ist", sagt Husserl, „das Fundament für unsere Erkenntnistheorie".[256] Er weitet sich retrospektiv durch die Konstitutionsentstehung des untersuchten Bewusstseinsphänomens aus. Natürlich charakterisiert sich dieser Weg vor allem durch seine wissenschaftsfördernde Voraussetzungslosigkeit und strenge Begriffsklärung: „Alle Begriffsmythologie, die Ding-an-sich-Mythologie, die Seelen-Mythologie und speziell alle Mythologie der Seelenvermögen, wie sie bei ungeklärten Begriffen möglich ist und nahe liegt, ist damit ausgeschlossen",[257] vor allem wenn dieser Weg auf der Basis der erkenntnistheoretische Epoché begangen wird.

Wie gezeigt wird, ist die Rückführung letzten Endes auf die Evidenz der adäquaten Erfüllung, auf die Absolutheit der Gegebenheit auszuführen, nämlich auf die ideale Möglichkeit. Husserl versteht die Idealität hauptsächlich als eine Kategorie, und zwar als die grundlegendste, zu welcher alle Gesetze der Seinsgeltung gehören.[258] Wir befinden uns also im Bereich des logischen Denkens, denn dieses ist das, was die Idealität als Kategorie überhaupt bestimmt. Husserl erläutert die Idealität auch als Wahrnehmung im Sinne einer (noetischen) Funktion des Denkens. In diesem Zusammenhang sagt Husserl, dass sie wie ein Bewusstseinsinhalt „etwas" ist, „das im Bewusstsein erfassbar ist, erschaubar, [...] also doch gleichsam wahrnehmbar".[259] Die Idealität als Wahrnehmen ist ein sehr spezifisches Wahrnehmen, nämlich eines

[256] Mat. III, 199.
[257] Mat. III, 198.
[258] Siehe Mat. III, 200.
[259] Mat. III, 140.

von Allgemeinheiten und Allgemeinheitszusammenhängen. Dies ist eben ihr spezifisches Charakteristikum als Wahrnehmung: „Sie war aber nicht ein Wahrnehmen eines Individuellen, sondern die Wahrnehmung von Allgemeinheiten und von einem gewissen Verhältnis zwischen Allgemeinheiten, die wir als Notwendigkeit, Möglichkeit bezeichneten.“[260] Gerade das in der Idealität sich konstituierende Verhältnis von Allgemeinheiten macht ihre Wichtigkeit aus, denn darin besteht „das evidente Erfassen der Gegenständlichkeit“. Für unsere Diskussion ist es wichtig, das Erfassen der Notwendigkeit bzw. Möglichkeit zu akzentuieren, denn dieses deckt die Gesetzlichkeit des logischen Denkens auf.

Wie aber die ideale Möglichkeit zu verstehen ist, auf die sich die phänomenologische Reduktion bezieht, erörtert Husserl, indem er einerseits den Unterschied zwischen dem Meinen (Wahrnehmung) und dem Gemeinten (Gegenstand), und andererseits die Einheit von beiden Momenten darlegt. Die Darstellung dieses Sachverhaltes erinnert gewiss an die bekanntere Begrifflichkeit späterer Werke Husserls, wie beispielsweise das Begriffspaar Noesis/Noema bzw. noetisch/noematisch. Auch wenn es sich um eine adäquate Wahrnehmung handeln würde, besteht ein Unterschied zwischen Meinen und Gemeintem. Dieser besteht darin, dass Ersteres der auf den Gegenstand sich beziehende, „ihn meinenden Aktcharakter“ ist, während Letzteres die „gegenständlichen“ Eigenschaften als Inhalt besitzt. Das ist nichts anderes als die intentionale Grundstruktur des Bewusstseins. Diesen Unterschied erfasst man nur, indem eine Reflexion auf die jeweiligen Momente vollzogen wird. Reflektiert man nicht auf jedes einzelne Moment, sondern auf das Verhältnis zwischen beiden Momenten, bekundet sich im Fall der Adäquation, d.i. der adäquaten Erfüllung, die ideale Einheit, „die allgemeine Einheit zwischen einem Gegenstand überhaupt und dem ihn meinenden Aktcharakter“.[261] Unter der Unitätsperspektive besagt die ideale Einheit Verträglichkeit, Möglichkeit. Etwas zugespitzt gesagt, kann man diese kategorialen Begriffe der Verträglichkeit und Möglichkeit als äquivalente immanente Umschreibungen von den transzendenzkonnotierten Kategorien der Wahrheit oder Wirklichkeit verstehen, sie aber niemals gleichsetzen. Denn Husserl ist sich in seiner Darstellung der idealen Möglichkeit ziemlich klar, und warnt uns sehr bewusst vor der Gleichung reales Sein = Wahrgenommen(sein) vor: „Ideale Einheit ist aber Verträglichkeit oder Möglichkeit

[260] Mat. III, 140.
[261] Mat. III, 136.

hinsichtlich des Einsseins der zu verknüpfenden Einzelheiten: Wir erfassen also mit Evidenz, dass Gegenstand oder Seiendes möglicherweise Zielpunkt eines Meinens sein kann und dass „Gegenstand“ und „in möglicher Wahrnehmung Vorzufindendes“ gleichwertig ist. Das ist aber auch alles, niemals kommen wir zur Gleichung *esse = percipi* [sic].“[262] Demzufolge bezeichnet der Begriff der Existenz in phänomenologischer Hinsicht ein Seiendes nicht nur im Sinne eines in einer Intention Gemeinten, sondern auch und vor allem im Sinne eines die Intention Erfüllenden. Der gemeinte Gegenstand ist dementsprechend „keine leere, keine absurde oder falsche Vorstellung“, vielmehr gilt er als ein wahres, gegenständliches Bewusstseinsphänomen, welches, „nach idealer Möglichkeit gesprochen, in einer Wahrnehmung adäquate Erfüllung finden könnte“.[263] In diesem Zusammenhang hat die Rede vom Sein unter anderen die Bedeutung dessen, „was in der Adäquation die Fülle gibt für den gegebenen Gegenstand“.[264]

Eine sehr wichtige Absicht dieser Diskussion ist es, möglichst klar darzustellen, dass das Sein des Gegenstandes als Bewusstseinsphänomen nicht in der Aktualität der adäquaten Anschauung besteht, sondern in der Adäquation, in der Erfüllung, d.i. in der idealen Möglichkeit. Diesbezüglich sind Husserls Worte besonders aufhellend: „In der adäquaten Anschauung wird der Gegenstand erschaut, ist er selbst da; aber nicht in dem aktuellen Erschautsein *hic et nunc* besteht das Sein des Gegenstandes, sondern in der idealen Möglichkeit, die allgemein zu erschauen ist.“[265] Wenn das Sein des Gegenstandes in der Aktualität der Anschauung bestünde, wäre es weder universell gültig, noch allgemein zur Prüfung zugänglich. Mit anderen Worten, wäre das gegenständliche Bewusstseinsphänomen nicht wissenschaftsfähig. Die phänomenologische Reduktion möchte allerdings durch die Voraussetzungslosigkeit, die universale Gültigkeit und die allgemeine Zugänglichkeit

[262] Mat. III, 136.
[263] Mat. III, 139.
[264] Mat. III, 139.
[265] Mat. III, 139. Die entsprechende Passage in der konkreten Ausführung der phänomenologischen Reduktion lautet: „Wo uns ein Gegenstand gegeben ist, da ist es evident zu erschauen, dass die Erfüllung der Intention, der auf ihn gerichteten Vorstellung, nicht an dem Zufälligen dieser Intention haftet, an der momentanen *hic et nunc* vollzogenen Vorstellung. Vielmehr erschauen wir es *in specie*, dass zum identischen spezifischen Wesen dieser Vorstellung, zu ihrem identischen Sinn die Möglichkeit gehört, in Wahrnehmung Erfüllung zu finden. Indem wir den Gegenstand nicht bloß meinen, sondern als so und so gemeinten erschauen, ist es ja evident, dass das Sein dieses Gegenstandes oder, was gleichwertig, dass die Gültigkeit der Vorstellung nicht bloß an dem Hier und Jetzt der Vorstellung hängt, als ob der Gegenstand nur für diese Vorstellung des Augenblicks existierte, sondern es ist evident, dass, wo immer eine Vorstellung denselben intentionalen Inhalt hätte, die „Richtung auf diesen selben Gegenstand“, dass auch die Geltung dieser Vorstellung besteht: das ist eben die ideale Möglichkeit, in Wahrnehmung Erfüllung zu finden“ (Mat. III, 199).

eben das Gegenteil methodologisch begründen, nämlich: die Philosophie als strenge Wissenschaft. Demzufolge besteht die Rückführung auf die ideale Möglichkeit in nichts anderem als in der beweisenden Zurückführung auf die reflektierende Auffassung des noetisch-noematischen Verhältnisses, welches die allgemeine Einheit des Sachverhaltes mit Evidenz erkennend zeigt. Die Methode der phänomenologischen Reduktion, wie Husserl sie hier schildert, hat also die konkrete Aufgabe, die apriorische Geltung jedes Bewusstseinsphänomens der Gegebenheitsprüfung zu unterziehen. Sollte ein Bewusstseinsphänomen der Prüfung standhalten, muss es entlang der dargestellten Rückführung auf die ideale Möglichkeit durch adäquate Erfüllung zur absoluten Gegebenheit kommen; sollte es nicht, konfligiert dann das Bewusstseinsphänomen mit einem anderen Gegebenen durch beispielsweise Inadäquation, es wird von einer anderen Evidenz aufgehoben oder löst sich durch Enttäuschung als Scheitern der Erfüllung auf. Denn „[f]ür jede Vorstellung besteht *a priori* die ideale Möglichkeit, dass ihr Gegenstand zur Gegebenheit kommt oder mit einem Gegebenen in Widerstreit tritt“.[266] Im Bereich des logischen Denkens besagt dies konkret, dass durch diese methodische Rückführung entweder die Verträglichkeit oder die Unverträglichkeit *notwendig* erschlossen wird. Die Modalität der Notwendigkeit beruht – wie bereits erwähnt – auf den hinter der Rückführung operierenden logisch-phänomenologischen Gesetzen. Im Fall des Widerstreites hat das Sein des untersuchten Phänomens keine Geltung; es gilt nicht als *eigentliches* Bewusstseinsphänomen. Nach der umfassenderen phänomenologischen Methode muss es von der phänomenologischen Betrachtung ausgeschlossen werden. In diesem Zusammenhang scheint die spätere terminologische Entwicklung der phänomenologischen Reduktion als Ausschluss von Suppositionen bzw. von *ungültigen* Bewusstseinsphänomenen recht konsequent zu sein.

Zuletzt ist hier der Aspekt des funktionsontologischen Status der phänomenologischen Reduktion zu erwähnen. Die Berücksichtigung dieses Aspektes ist von erheblicher Bedeutung, insofern die Wissenschaftlichkeit der Methode auch auf der ontologischen Ebene in Frage gestellt werden kann. Denn es besteht beispielsweise der Einwand, dass die methodische Maßnahme nicht vom

[266] Mat. III, 198. Siehe auch eine entsprechende Formulierung am eben angegebenen Ort: „Zum Wesen jeder Vorstellung gehört *a priori*, wie der Satz vom Widerspruch besagt, die Möglichkeit entweder der adäquaten Erfüllung in einer Wahrnehmung oder der Enttäuschung durch Wahrnehmung.“

funktionsontologischen Status der Untersuchungseinheit partizipiert, und daher als sachlich extern, d.h. als unberechtigt beurteilt werden kann. Die wissenschaftliche Legitimierung des methodischen Mittels hängt also von seinem funktionsontologischen Status im Sinne der Sachimmanenz ab. Mit anderen Worten: Die das Bewusstsein untersuchende methodische Maßnahme muss der phänomenologischen Wissenschaftlichkeit nach auch eine bewusstseinsmäßiger Natur sein. In diesem Zusammenhang soll man einfach etwas unterstreichen, was jeder weiß, aber nicht immer bewusst thematisiert wird, und zwar, dass die phänomenologische Reduktion selbst Bewusstsein ist. Als Bewusstseinsphänomen muss die phänomenologische Reduktion auch über Evidenz und Selbstgegebenheit verfügen, um überhaupt gültig zu sein. Doch erreicht sie als Rückführung auf die ideale Möglichkeit ihre Gültigkeit, indem sie in der Bewusstseinsform des Erkennens[267] geschieht. Denn als solche ist sie auch die Möglichkeit im Vollzug, „den Gegenstand zu „erkennen““.[268] Als Erkenntnisbewusstsein gehört sie also der Bewusstseinsgattung des Identitätsbewusstseins an, dessen Konstitution auf Evidenz und Adäquation gründet.

5.6 Zusammenfassung und Ergebnisse

Die Grenzen der vorliegenden Untersuchungen liegen selbst in ihrer Sachlichkeit. Im Einhalten der Bestimmung der Sachlichkeit besteht zugleich zum großen Teil ein wesentlicher Aspekt der wissenschaftlichen Stärke jeder entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung. Zur Sachlichkeit des Textinterpretierens gehört die Bestimmung des Begriffskontextes und dessen Denkzusammenhanges, welche die begriffliche Umgebung und den gedanklichen Rahmen eines hermeneutischen Sachverhaltes darstellen. Die Darstellung des Begriffskontextes und dessen Denkzusammenhanges ermöglicht ein angemessenes Verständnis einer bestimmten Gestaltung eines Denkgrundgebildes. Im Zusammenhang der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* wurden hier Husserls Konzeption der Erkenntnistheorie und ihre Aufgabe, seine Differenzierungen bezüglich des Denkens, das phänomenologische Grundprinzip der Sinnlichkeitsbedingung und der Begriff des

[267] Zum Thema des Erkennens als Denken in der hier diskutierten Vorlesung siehe oben (5.3) S. 82ff.
[268] Mat. III, 198.

Erkennens als die wichtigsten Aspekten des gedanklichen und begrifflichen Rahmens dargelegt, in dem die spezifischen Formen der Epoché und der phänomenologischen Reduktion des Jahres 1902/03 statthaben.

5.6.1 Begriffskontext und Denkzusammenhang

Die 1902/03er Gestalt der Epoché und der Reduktion geschieht im Rahmen einer grundlegenden Einführung der Erkenntnistheorie. Es wurde gezeigt, dass Husserl die *Erkenntnistheorie als Phänomenologie der Erkenntnis* versteht, und dass er ihr die wissenschaftliche Aufgabe zu schreibt, den apriorischen Wert der Erkenntnis mittels der phänomenologischen Analyse von Bewusstseinszusammenhängen zu erschließen. Diese Aufgabe hat Husserl in drei Hauptpunkten zusammengefasst: 1. die phänomenologische Analyse der Idee der Erkenntnis nach Konstitution und Nomothetik, 2. die Darstellung des idealen Sinnes der spezifischen Zusammenhänge der Erkenntnisobjektivität, und 3. die phänomenologische Prüfung und Erörterung von Denkformen und ihre Gesetze durch die Epoché und die phänomenologische Reduktion.

Husserls Auffassung vom *Denken* hat sich als die phänomenologische Gebung von logisch-idealen Bewusstseinserlebnissen – im Sinne von intellektiven, fundierten Akten – gezeigt. Der Unterschied zwischen tatsächlichem und logischem Denken diente dafür, den phänomenologischen Begriffskontext zu präzisieren und den Gedankenzusammenhang zwischen die verschiedenen Bestimmungen des Denkens, der phänomenologischen Grundbegriffe wie Bewusstsein, Idealität, und des Erkenntnisbegriffes differenziert darzulegen. Das *tatsächliche Denken* hat sich als das Denken in dem empirischen, realexistierenden Denken eines individuellen Bewusstsein erwiesen, während sich das *logische Denken* als das Vollziehen von phänomenologischen Bewusstseinsgebungen in der logisch-idealen Sphäre zeigt. Darüber hinaus wurde die bedeutende, phänomenologische Unterscheidung von uneigentlichem (symbolischen) und eigentlichem Denken dargestellt. Es hat sich herausgestellt, dass während das *uneigentliche Denken* eine darstellende Symbolisierung eines Bewusstseinsphänomens ist, und als unerfüllte Intention gilt, sich das *eigentliche Denken* als der die Intention erfüllende Akt, welcher durch und in der Intuition als adäquate Gebung stattfindet, zeigte. Im Unterschied zum

uneigentlichen Denken, das über unbegrenzte Flexibilität verfügt, wird das *eigentliche Denken* von den phänomenologischen Gesetzen und Grundprinzipien bestimmt. Beispielsweise wird das logische Denken von der Sinnlichkeit phänomenologisch grundsätzlich bestimmt, so dass es ohne die phänomenologische Sinnlichkeit überhaupt nicht möglich ist. Die Bedingung der Sinnlichkeit gilt demzufolge als eines der phänomenologischen Grundprinzipien.

Das Erkennen ist vielleicht der wichtigste Begriff der Gedankenumgebung, in der sich die spezifischen Formen der Epoché und phänomenologischer Reduktion ergeben. Das *Erkennen* hat sich als das determinative Identitätsbewusstsein erwiesen, welches aus der Bewusstseinsfusion eines symbolisch meinenden Aktes und eines entsprechenden Wahrnehmungsbewusstseins entsteht, welche einen und denselben Gegenstand intendieren und dabei ihre Erfüllung erfahren.

Gerade innerhalb dieser Begriffs- und Gedankenkonstellation formuliert Husserl den Begriff der erkenntnistheoretischen Epoché – auch den Terminus der phänomenologischen Reduktion – zum ersten Mal und lässt ihn ausdrücklich bewirken. Wie genau ihre jeweilige Gestalt auf der Höhe des Jahres 1902/03 aussieht und welche Bedeutung sie für die Frühentwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion hat, habe ich versucht, durch die vorliegenden Analysen darzustellen.

Unser Interesse richtet sich in dieser Untersuchung der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03 hauptsächlich auf die Begriffe der Epoché und der phänomenologischen Reduktion als Denkgrundgebilde. Das Denkgrundgebilde fungiert hier als ein spezifischer methodischer Begriff für unseren Interpretationsansatz. Unter *Denkgrundgebilde* wird die einfachste monosubsystematische, aus verschiedenen Elementardenkeinheiten bestehende Denkkonfiguration einer spezifischen Denksynthese verstanden, welche noch die charakteristischen Eigenschaften der Denksynthese aufweist. Unter *Elementardenkeinheiten* verstehe ich grundlegende Funktionen und notwendige Relationen, welche die für das spezifische Denkgrundgebilde charakteristischen und funktionalen Eigenschaften innehaben.

Hier wurde sowohl die Epoché als auch die phänomenologische Reduktion in ihren Elementardenkeinheiten erörtert und dargestellt. Jetzt möchte ich diese Untersuchung nach dem oben gegebenen Ansatz aufs Neue zusammenfassend schematisieren.

5.6.2 Analyse des Denkgrundgebildes der erkenntnistheoretischen Epoché

Aus dem Gedankenzusammenhang hat sich herausgestellt, dass die erkenntnistheoretische Epoché als ein methodisches Denkgrundgebilde einer umfangreicheren, phänomenologisch angeeigneten Methode der Skepsis ist, und dass sie als die Gestaltung der wissenschaftlichen Grundforderung der Voraussetzungslosigkeit in der Form einer methodischen Ausgangseinstellung zum Zwecke der Erkenntnis aufklärenden Erforschung fungiert. Das Denkgrundgebilde der erkenntnistheoretischen Epoché hat sich als die *initiale Forschungsattitüde des Phänomenologen* erwiesen.

Durch unsere eingehende Analyse konnte man feststellen, dass dieses Denkgrundgebilde aus hauptsächlich fünf Elementardenkeinheiten konstituiert ist. Bei diesen fünf Elementardenkeinheiten handelt es sich um zwei grundlegende Funktionen und drei notwendige Relationen. Wir haben gesehen, wie diese zwei Funktionen mit den drei Relationen systematisch verbunden sind. Die hier behandelten Elementardenkeinheiten sind: die Funktion der *Abwendung von unbegründetem Vorgefundenen* und die der *Interessenlenkung in die Immanenz*; die zwei Relationen, welche durch den Grund- und den Universalzweifel notwendig gesetzt werden; und die eine systematische Relation, die zwischen beiden Zweifeln entsteht. Jede dieser Elementardenkeinheiten hat seine eigene Konstellation und seine entsprechenden begrifflichen Verkettungen. Wir wollen hier von jedem nur das Charakteristische für das behandelte Denkgrundgebilde hervorheben.

Wir haben gesehen, dass es bei der ersten Funktion der Epoché, die des privativen Vollzuges, darum geht, den Phänomenologen von jeder erkenntnistheoretischen Voraussetzung abzuhalten. Die andere Funktion, welche die Epoché leistet, ist die der Interessenlenkung des Bewusstseins in die Immanenz. Es wurde gezeigt, dass diese Interessenlenkung aus der Leistung des Universalzweifels entsteht, nämlich aus der erkenntnistheoretischen Welttilgung. Weil diese zwei Funktionen systematisch verbunden sind, kann man sie als ein Ganzes, als eine Doppelfunktion sehen. Die innere Verbindung dieser Doppelfunktion lässt sich durch die mit ihr inhärent verketteten Relationen erklären, die der erkenntnistheoretische Grundzweifel und der Universalzweifel jeweils setzen. Die Relation, die der

Grundzweifel mit sich bringt, ist die skeptische Bezogenheit auf den Sinn und Möglichkeit der Erkenntnis und alle ihre Grundbegriffe. Die vom Universalzweifel gestellte Relation besteht ihrerseits in der skeptischen Bezogenheit auf die Welt, das weltliche Wissen und deren gehörige praktische Meinungen. Der interessante Beitrag dieser Teiluntersuchung besteht in der Darstellung der dritten Relation. Wir haben diese dritte Relation unter dem Terminus technicus der *systematischen, entwicklungsgenealogischen Differenzierung* zwischen beiden erörterten Zweifeln dargestellt, die vielleicht als eine evolutiv-systematische Verbindung zwischen den zwei skeptisch-methodischen Denkhandlungen besser verstanden werden kann.

5.6.3 Analyse des Denkgrundgebildes der phänomenologischen Reduktion

Im Nexus der erkenntnistheoretischen Epoché, in der durch sie erreichten Immanenz als das Forschungsfeld der Phänomenologie der Erkenntnis, fordert Husserl eine weitere methodische Maßnahme: die phänomenologische Reduktion. Wir haben gesehen, dass die phänomenologische Reduktion die methodische Rechenschaftsgebung der phänomenologischen Gegenstandsgegebenheit ist. Sie hat sich als die Zurückführung auf die reflektierende Auffassung noetisch-noematischen Verhältnisses erwiesen, in dem die Einheit der Gegebenheit sich mit Evidenz bekundet. Das Denkgrundgebilde der phänomenologischen Reduktion nimmt also hier die Gestaltung der Rückführung auf die ideale Möglichkeit an.

Unter ihren Elementardenkeinheiten sind zwei grundlegenden Funktionen zu erwähnen: erstens die *erkennende Darstellung der Rückführung* selbst, und zweitens die durch die darstellende Rückführung vollziehende *Prüfung der apriorischen Geltung des Bewusstseinsphänomens*. Durch die Darstellung kommen die verschiedenen Relationen der phänomenologischen Grundbegriffen ins Licht. Diese notwendigen Relationen werden von den phänomenologischen Grundbegriffen bzw. Prinzipien gestellt. Wir haben diese Begriffe oben als die unterschiedlichen Stationen des Weges der Rückführung auf die ideale Möglichkeit kennengelernt; sie sind: die Korrelation Gegenstand/Vorstellung, die Konstitution des Identitätsbewusstseins, der Begriff der adäquaten Wahrnehmung, die Erfüllung und die Apriorität des Erkennens in der Idealität der absoluten Subjektivität. Die Prüfung der apriorischen Bewusstseinsphänomengeltung hat als funktionale Folge zwei

weitere Funktionen: die durch Beweisführung *Bestätigung der Geltung* oder die *Feststellung der Ungültigkeit des Bewusstseinsphänomens*.

Die Idealität hat sich als der gemeinsame Ort erwiesen, in dem die Allgemeinheiten zur logisch-phänomenologischen Verbindung kommen. In diesem Sinne ist die ideale Möglichkeit nichts anderes als die phänomenologische Notwendigkeit innerhalb der Konstitution eines Bewusstseinsphänomens.

5.6.4 Ausblick

Wenn man bedenkt, dass die Dunkelheit (als Tiefsinnigkeit) der Argumentationen in der Philosophie eine ähnliche Wirkung wie das Mysterium der Mythen in der Religion hat, lernt man die Klarheit und die Einfachheit der philosophischen Erörterung von komplexen Gedanken bzw. Denken zu schätzen und als Reifekriterien für die philosophische Bewertung zu bewahren. In diesem Sinne kann man sagen, dass die erkenntnistheoretische Epoché in dieser Vorlesung von 1902/03 eine besonders reife Gestaltung genießt. Ihre Darstellung ist ziemlich klar, durch welche sowohl ihre Doppelfunktion, als auch die in ihr verbundenen Relationen deutlich zu erkennen sind.

Bezüglich der phänomenologischen Reduktion kann man dasselbe nicht feststellen. In der Darstellung der phänomenologischen Reduktion von 1902/03 ist zu erkennen, dass die allgemeine phänomenologische Beschreibung und die autonome Konstitutionsanalyse mit den spezifischen Funktionen und Relationen der Reduktion im innersten gemischt sind. Wir werden sehen, dass obschon die methodische Untersuchungshandlung der phänomenologischen Reduktion genauso ein Modus Procedendi der Phänomenologie ist wie das phänomenologische Beschreiben und die Konstitutionsanalyse, wird sie bezüglich ihrer Hauptfunktionen in den späteren Formulierungen und Darstellungen etwas autonomer und differenzierter als hier dargelegt. Sie wird jedoch andererseits eine Verschmelzung mit der Epoché erfahren, bis es kaum möglich sein wird, eine klare Differenzierung zwischen beiden kooperativen Begriffen zu erkennen.

DRITTER ABSCHNITT

DIE VORBEGRIFFLICHE IMMANENT REDUKTIVE MAßNAHME IN HUSSERLS FRÜHER GÖTTINGER ZEIT

„Was in meinen Logischen Untersuchungen als deskriptive psychologische Phänomenologie bezeichnet wurde, betrifft aber die bloße Sphäre der Erlebnisse nach ihrem reellen Gehalt. [...] Für eine Phänomenologie, die aber erkenntnistheoretisch sein will, für eine Wesenslehre der Erkenntnis (apriori) bleibt aber die empirische Beziehung ausgeschaltet."[269]

Edmund Husserl, 1908

6. Kapitel: Vorbegrifflicher Gebrauch der immanenten Reduktion im *Manuskriptfragment F I 6/129* aus dem Jahr 1904[270]

Fundamentalkonstitution nenne ich die phänomenologische Fragestellung nach der Zeit, dem Raum und der Möglichkeit der Erkenntnis[271] überhaupt. Hier vertrete ich die These, dass manche der früheren Anzeichen zum Begriff der Reduktion aus der methodologischen, inneren Logik der Auseinandersetzung mit der spezifischen Fundamentalkonstitution der Zeit entstehen. Der hier erörterten These

[269] Aus dem Manuskript B II 1 (Bl. 27-31), veröffentlicht in: XXIV, 425.

[270] Das vorliegende Kapitel ist eine überarbeitete Fassung eines Textes, der an dem *Basel-Freiburger Graduiertenkolloquium zu Phänomenologie und Hermeneutik* vom 8. bis 10. Juni 2007 in Freiburg i.Br. von mir vorgetragen und von allen Teilnehmern diskutiert wurde. Ich möchte mich bei Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander, Prof. Dr. Günter Figal, Prof. Dr. Lore Hühn und Prof. Dr. Emil Angehrn für hilfreiche Kritik und Hinweise bedanken.

[271] Im Sinne der „Möglichkeit der Erfahrung"; vgl. Ms. *F I 6/7b*.

liegt das *Manuskriptfragment F I 6/129*[272] zugrunde, welches zugleich zur Datierungsrevision der früheren Spuren einer spezifischen Entfaltung der Reduktion führt. Zunächst möchte ich das behandelte Dokument kurz beschreiben und es anschließend bezüglich der dort dargestellten methodischen Maßnahme im Einzelnen untersuchen.

Dieses Kapitel ist eine Teilforschung eines umfangreicheren entwicklungsgeschichtlichen Forschungsprojektes über die historisch-systematische Entfaltung des Begriffes der Reduktion in Husserls erkenntnistheoretischer Phänomenologie. Daher dürfen die chronologische Betonung und die kurz behandelte Datierungsproblematik dieser Teilforschung nicht mit dem Hauptziel des breiteren Forschungsprojektes verwechselt oder isoliert betrachtet, vielmehr sollen sie im Zusammenhang der gesamten Forschung in Betracht gezogen werden. Die hier vertretene These bezüglich einer präziseren Entfaltungsdatierung des untersuchten Begriffes hat ─ trotz aller Plausibilität ─ den Status einer These. In den hier erörterten Hinweis eines spezifisch thematischen Entwicklungszusammenhanges des Reduktionsbegriffes sollte man keine falschen Erwartungen setzen, denn das Thema wird in der folgenden Diskussion nicht erschöpfend behandelt. Dieses Kapitel soll vielmehr als ein weiterer Ansatzpunkt für das beabsichtigte Forschungsprojekt, im Sinne einer thematischen und historischen Demarkation, fungieren.

6.1 Vorbegrifflicher Gebrauch der immanenten Reduktion im Manuskriptfragment *F I 6/129* aus dem Jahre 1904[273]

Beim *Manuskriptfragment F I 6/129* (Text Nr. 19) handelt es sich um ein separates und unbezeichnetes Blatt, welches von Husserl selbst mit Bleistift auf 1904 datiert wurde. Es wurde von Edith Stein mit der Überschrift „Ausschaltung der objektiven Zeit“ versehen. Das Fragment ist eine frühere Fassung des ersten Paragraphen der 1928 von Martin Heidegger herausgegebenen Veröffentlichung

[272] Das Manuskriptfragment *F I 6/129* ist ein seit 1966 wohlbekannter Text, denn er wurde als ergänzender Text Nr. 19 mit den von Husserl entsprechenden Einfügungen und dem korrigierenden, editorischen Eingreifen im Band 10 der *Husserliana* veröffentlicht (siehe X, 187ff. bzw. 452).
[273] Siehe die *Abbildung der Datierungen* (Abbildung 6.1) nach dem Kapitel 6.4.1.

Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Dem von Heidegger herausgegebenen Text liegen die Ausarbeitungen Husserls aus den Jahren 1905-1917 zugrunde. Diese Ausarbeitungen sind wiederum auf das Vorlesungsmanuskript von 1905 zurückzuführen, welches im Rahmen der Göttinger Vorlesungen *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* im Wintersemester 1904/1905 entstanden sein soll. Nach Rudolf Boehms Rekonstruktion des ursprünglichen Vorlesungsmanuskriptes[274] sowie aus stilistischen und inhaltlichen Gründen gehört das *Manuskriptfragment F I 6/129* nicht zu den Vorlesungstexten vom Wintersemester 1904/1905. Husserl setzt sich mit dem Problem der Zeit seit etwa 1893 auseinander. Auf Grund der geplanten Vorlesungen für das Wintersemester 1904/1905, deren vierter Teil „Zur Phänomenologie der Zeit" lautete, greift er erneut auf das Zeitproblem zurück. Diesbezüglich liegt die folgende, rekonstruktiv begreifliche Annahme vor: Zunächst skizziert Husserl seinen Rückgriff auf das bereits ─ seit 1893 immer wieder ─ bearbeitete Thema der Zeit, was als Vorbereitung für die Vorlesung fungieren könnte, dann arbeitet er seine skizzenhaften Gedanken in dem Vorlesungsmanuskript aus.[275] Die Faktoren, dass dieses skizzenhaftes Fragment als Vorbereitungstext für die Vorlesungen vom Winter 1904/05 zu verstehen ist, und dass die Vorbereitungszeit für die genannten Vorlesungen vor Beginn derselben zu situieren ist, lassen mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten, dass das *Fragment F I 6/129* vor Beginn der Vorlesung, nämlich vor dem 27. Oktober 1904[276] entstanden ist, weil für die gehaltenen Vorlesungen ein anderer Text vorlag.[277] Die Tatsache, dass das *Manuskriptfragment* zum Textkorpus der vorgetragenen Vorlesung nicht gehört, gibt dieser Argumentation ein nicht zu unterschätzendes Gewicht. Obschon eine sichere Entstehungszeit sich heute nicht mehr feststellen lässt, spricht die größere Wahrscheinlichkeit für die Entstehung des *Manuskriptfragmentes* im Herbst

---

[274] Vgl. die *„Übersicht I"* von Rudolf Boehm in: Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. In: E. Husserl, *Gesammelte Werke.* (*Husserliana*) Bd. X, Rudolf Boehm (Hrsg.), The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, 387f..

[275] R. Bernet merkt in seiner Einleitung zu der Meiner-Ausgabe an, dass die Texte, die nicht direkt auf der Vorlesung von 1905 beruhen, „der Vorbereitung auf die Vorlesung sowie der nachträglichen Auswertung der darin erreichten Resultate [dienten]" (Rudolf Bernet, *„Einleitung."* in: E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917).* Hamburg: Meiner, 1985, XXIV). Der Text Nr. 19, nämliches Manuskriptfragment *F I 6/129*, gehört zu den Vorbereitungstexten und ist mit großer Wahrscheinlichkeit der letzte, unmittelbar vor der Vorlesung von 1905 entstandene Text zum Thema der Zeit.

[276] Siehe Schumann 1977, 78, 83 u. 87.

[277] Nämlich das Vorlesungsmanuskript von 1905: *F I 6/2a-28, 34-40, 42, 45, 57-65, 75-79, 89-90, 112; F I 8/90-94, 96* (ohne die Beilagen!). Vgl. die *„Übersicht I"* von R. Boehm in: X, 387f.

desselben Jahres. Obwohl dies nur eine angemessene hypothetische Schlussfolgerung sein kann, ist sie allerdings nicht zusammenhangslos, wenn man den Zeitraum vom Sommer bis Herbst 1904 in Betracht zieht, welcher *in puncto* philosophischer Arbeit über die Zeitproblematik für Husserl ein sehr produktiver gewesen zu sein scheint.[278] Die Verfassungszeit des *Manuskriptfragmentes F I 6/129* (Text Nr. 19) würde somit mit dem Zeitraum der Verfassung von Texten über die Zeitkonstitution, wie z.B. des Textes Nr. 24 (*F I 6/85-86*) ─ auf September 1904 von Husserl selbst datiert ─, koinzidieren, obschon hier keine methodisch reduktive Maßnahme vorkommt.[279]

---

[278] Siehe z. B. die Datierungen der ergänzenden Texte Nr. 22 (*F I 6/120*) und Nr. 24 (*F I 6/85-86*), welche von Husserl auf die „Große[n] Ferien 1904" und „September 1904" jeweils datiert sind (siehe X, 195ff. u. 198ff.).

[279] In einem vermittelten Gutachten eines Referees für eine Fachzeitschrift kommt ein Naivitätsvorwurf bezüglich der hier vertretenen „wortwörtlichen" Interpretation von Husserls Datierung zum Ausdruck: „It says simply "1904" and nothing more. Read with the eyes of a simple reader the meaning of this dating is 1904. Read with the eyes of an experienced researcher or an editor of husserlian texts it is very obvious that this dating of Husserl is done from a point of view perhaps a decade later and is very uncertain (i.e. probably wrong as is well known in other cases of Husserl's retro-datings). Thus it can be in fact 1904 plus or minus 2 years or even more – because otherwise, if Husserl could remember more correctly on the time he has written this text he would have written "Ende 1904"[,] "Herbst 1904" or even mentioned a month, but he did not, and this points out that he himself was uncertain to a great extend about the exact time. Therefore the whole evidence of his first thesis rests on very weak empirical basis. Up to now no serious researcher has had the courage to rest a thesis concerning the first use of reduction on this text (who was already published in 1966) and I would not do either. Nevertheless it might be the case that the dating of the text is correct, but most researchers would hesitate to agree on the basis of this weak evidences…" (Zitiert aus einer elektronischen Mitteilung eines Teiles „des Gutachtens eines Referees" einer der wichtigsten Fachzeitschriften der Husserl-Forschung von 16.01.2008. Ich möchte die Identität der mitteilenden Person schützen, indem ich ihren Namen nicht bekannt gebe.) Sicherlich ist der Beleg dieser Quelle nicht einfach zu verifizieren, denn er entspricht keiner richtigen Veröffentlichung. Für den Zweck dieser Arbeit ist jedoch weder der Verfasser des Gutachtens, noch die Authentizität der Quelle von Bedeutung, vielmehr der Einwand allein ist wahrzunehmen und auszunutzen. Dieser ist in der Tat eine vermutende Meinung, die auf fachlichen, archivierungseditorischen Erfahrungen mit anderen Husserl-Texten beruhen will.

Man kann sicherlich die Grundlage, auf welcher die hier vertreten Datierungsthese beruht, als „sehr schwach" betrachten. Man muss dennoch sich fragen, um welche empirische Grundlage es sich hier eigentlich handelt. Die empirische Grundlage ist hier zweierlei: erstens die handschriftliche Datierung Husserls, welche als die erste Quelle gelten soll; und zweitens die mehrjährigen Archivierungs- und Editierungsarbeiten bzw. –analysen, welche mit der Husserliana-Herausgabe von Rudolf Boehm als Band X im Jahr 1966 erschien. (Elf Jahre später das Dokumentationswerk von Karl Schumann, *Husserls-Chronik* (Hua Dok. I), bestätigt die hier untersuchten Datierungen u.a.). Was macht diese empirische Grundlage fragwürdig oder „schwach"? Diesbezüglich operiert der zitierte Einwand hauptsächlich mit drei Kriterien: 1. Die vorhandene empirische Grundlage ist „schwach", weil es „gewiss" ist, dass Husserl „vielleicht" ein Jahrzehnt später retrospektiv den Text datiert hat. Daher ist sie „sehr unsicher". 2. Weil im Falle anderer retrospektiven Datierungen Husserls, herausgefunden wurde, dass sie falsch sind, ist die Datierung des untersuchten Manuskriptfragmentes „vielleicht" auch „falsch". Daher kann die Datierung „in der Tat" zwischen zwei Jahren „plus oder minus" vom Jahr 1904 abweichen bzw. fluktuieren. 3. Die empirische Grundlage ist „schwach", weil die Datierung von Husserl nicht präzis genug ist. Wenn er sich daran „richtig" erinnern können hätte, hätte er die genauere Datierung gegeben. Husserl macht es nicht. Das beweis also, dass er sehr unsicher über die Datierung war.

Aus diesen drei, etwas gekünstelten Überlegungen wird das Fazit gezogen: „Deshalb beruht der ganze Beweis [der Entstehungs-Datierungsthese] auf [einer] sehr schwachen empirischen Grundlage." Und als eine Art argumentativer Verstärkung wird des Weiteren bemerkt, dass seit 1966 „kein ernster

Wenn man den Text dieses *Manuskriptfragmentes* mit den vor 1904 vorgenommenen Zeitauseinandersetzungen vergleicht, die Husserl seit 1893 betreibt, so stellt sich heraus, dass das Manuskript das Thema der Zeit *anders* angeht. Es lässt einen neuen Einstieg zum Problem der Zeit erkennen.

Als isoliertes und fragmentarisches Material enthält dieses Dokument weder eine entwickelte Auseinandersetzung, noch den thematisch-vielfältigen Umfang, von dem die Reife der späteren Publikation von 1928 zeugt. Beispielsweise wird das Jetzt, das Gegenwartszeitbewusstsein, als das phänomenologisch wirklich Gegebene erkannt, nicht aber im Einzelnen entfaltet. Aus dessen früherer Datierung lässt sich auch die rudimentäre Begrifflichkeit bezüglich der intentionalen Struktur des allgemeinen Zeitbewusstseins verstehen. Um sich beispielsweise auf die reinen Phänomene des Bewusstseinsaktes als Bewusstseinsmodus und des Bewusstseinsgegenstandes bzw. der Gegenständlichkeit zu beziehen, gebraucht Husserl die Ausdrücke des „So-urteilens" für Ersteres und des „Als-so-erscheinens" für Letzteres. Das alles hat seinen eigenen entwicklungsgeschichtlichen Wert.

Darüber hinaus ist jedoch für die vorliegende Arbeit die *reduktive* Vorgehensweise zum Zweck der immanenten Analyse des Zeitbewusstseins entwicklungsgeschichtlich interessant. Denn dies bedeutet für die Husserl-Forschung

---

Forscher den Mut gehabt hat", eine auf dem behandelten Fragment beruhende Datierungsthese bezüglich der Entstehung der reduktiven Methode zu vertreten!

Ohne die argumentative Unfähigkeit, die hinter dem dargestellten Einwand verborgen ist, bewerten zu wollen, möchte ich mich auf drei grundlegende Anmerkungen beschränken: 1. Die der hier vertretenen These zu Grunde liegende, empirische Grundlage stammt aus der Hand Husserls. Das ist zunächst eine Tatsache. Die Irrtumsmöglichkeit der von Husserl stammenden Datierung ist nicht ausgeschlossen; diese Möglichkeit annulliert jedoch ihre Offenkundigkeit nicht. Nur eine andere offenkundige, empirische Grundlage könnte die vorhandene Datierungsgrundlage ungültig machen. Solange diese Datierung des Manuskriptfragmentes empirisch beweisend und dokumentierend nicht annulliert, d.h. widersprochen wird, gilt sie als die richtige. Daher ist sie ernst zu nehmen. 2. Der Versuch einer Präzisierung dieser Datierung, auf den Herbst 1904 zurückzuführen, ist natürlich eine rekonstruktive Narration, die zwar auf Husserls Datierung beruht aber nicht von ihrer Offenkundigkeit partizipiert. Um meine narrative These zu begründen, bringe ich Argumente, die teils auf der vorhandenen Dokumentation der Husserliana Reihe, teils auf der Diskussion der Husserl-Forschung und teils auf eigenen, einsichtig erschlossenen Annahmen basieren. 3. Die Aussage, dass kein „ernster" Forscher bzw. keine ernste Forscherin eine der Art These bis Heute gewagt habe, ist an sich weder ein sachliches, noch ein philosophisches Argument. Solch eine fragende Aussage lässt sich dennoch anders erklären. Obschon der Versuch auf eine Antwort auf dieses vernunftungünstiges Urteil den Rahmen dieser Arbeit überschreiten würde, kann man zumindest als bescheidenen Hinweis sagen, dass ein Grund z. B. an dem jeweils Forschungsinteresse (theoretisch, praktisch, systematisch, historisch, entwicklungsgeschichtlich, usw.) liegen könnte. Wenn ein Husserl-Forscher bzw. Forscherin den „wohl bekannten" Text Nr. 19 mit einem systematischen Interesse liest, ist sehr wahrscheinlich, dass er bzw. sie eine ganz andere Fragestellung vor Augen hat, als die des entwicklungsgeschichtlichen Interesses. Eine Argumentation diesbezüglich, die notwendig auf den Ernst oder auf die akademische Redlichkeit der Forscher bzw. Forscherinnen zu reduzieren ist, scheint mir der Philosophie völlig fremd bzw. entfremdet zu sein.

zweierlei: erstens die Revision der frühen Entfaltungsdatierung der phänomenologischen Reduktion auf das Jahr 1904 und zweitens einen Beitrag dazu, den Sinn eines sachlichen Motivkontextes[280] ihrer Entfaltungsphase zu bestimmen. Dieser liegt in der intensiven Auseinandersetzung mit dem Zeitlichen des Zeitobjektes.[281]

Wie eben angedeutet, ist das allgemeine Thema des genannten *Manuskriptfragmentes* die Fundamentalkonstitution der Zeit. Das Dokument beinhaltet eine spezifische Auseinandersetzung mit dem Zeitlichen des Zeitobjektes. Die Notwendigkeit der Reduktion entsteht aus den phänomenologisch operativen Bedingungen, um die Sphäre des reinen Phänomens, Rechenschaft gebend, gewinnen zu können.[282]

6.2 Das thematisierte Forschungsfeld der Zeit

Das gesamte Fragment kann als eine skizzenhafte Fragestellung und als ein methodologischer Entwurf bezüglich der phänomenologischen Untersuchung des Zeitbewusstseins verstanden werden. Das Projekt und dessen methodologische Bedingung werden im ersten Satz klar ausgesprochen: „Das Erste bei einer phänomenologischen Analyse der Zeit-Erlebnisse ist der völlige Ausschluß aller

[280] Im Zusammenhang mit den *Seefelder Manuskripten* von 1905; siehe X, 237-268.

[281] Zur Diskussion der Zeitproblematik bei Husserl siehe die folgende Literaturauswahl: Gunther Eigler, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen.* Meisenheim am Glan: Verl. Anton Hain, 1961; Klaus Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1966; Rudolf Bernet, *„Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins.“* In: Ernst Wolfgang Orth (Hrsg.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Freiburg/ München: Alber, 1983; Rudolf Bernet, *„Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger.“* In: *Heidegger-Studies 3-4*, 1987-1988, 89-104; Dieter Lohmar, *„Konstitution der Welt-Zeit. Die Konstitution der objektiven Zeit auf der Grundlage der subjektiven Zeit.“* In: Alfredo Ferrarin (Ed.) *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva e mondo della vita*. Pisa: Edizioni ETS, 2006, 55-77.

[282] Historisch ergibt sich diese ‚Notwendigkeit' in der Tat als eine ‚notwendige Möglichkeit'. ‚Möglichkeit' in dem Sinne, dass Husserl bereits in den *Logischen Untersuchungen* bruchstückhaft Phänomenologie so zu sagen auch „transzendental“ betrieben hat, ohne jedoch Rechenschaft über den Zugang zu reinen Phänomenen gegeben zu haben. Sowohl methodologisch-wissenschaftlich als auch sachlich-systematisch zeigt sich die Reduktion als ‚notwendig' bezüglich des Ausschlusses der objektiven Zeit und der Gewinnung des rein immanenten Zeitlichen.

Suppositionen in betreff einer objektiven Zeit.“[283] Obwohl der späte Husserl den Begriff „Erlebnis“ immer mehr für die Erfahrung des (psychologischen) Ich absondern und für die Bezeichnung des Bewusstseinsphänomens vermeiden möchte, resultiert derselbe hier auf Grund des Kontextes nicht problematisch. Mit „Zeit-Erlebnis“ meint Husserl hier also das Zeitbewusstsein.[284] De facto bedeutet

[283] X, 187.

[284] Vgl. den entsprechenden Satz im Originaltext der Vorlesung von 1905: „Unser Absehen geht auf eine phänomenologische Analyse des Zeitbewußtseins“ (*F I 6/5a* auch in: X, S. 4 beibehalten).

Für einen philosophisch-philologischen Vergleich des Manuskriptfragmentes *F I 6/129* (in: X als Text Nr. 19 veröffentlicht) mit der entsprechenden, späteren Fassung der Vorlesung von 1905, wird hier der ursprüngliche Originaltext des ersten Paragraphen der Vorlesung nach X, 4ff. und 385-396 (kritische Anmerkungen von R. Boehm) rekonstruierend zitiert:

> Ich schicke zunächst einige allgemeine Bemerkungen voraus. Unser Absehen geht auf eine phänomenologische Analyse des Zeitbewußtseins. Darin liegt, wie bei all solchen Analysen, der völlige Ausschluß jedweder Annahmen, Festsetzungen, Überzeugungen in betreff der objektiven Zeit (existentialer Voraussetzungen). In objektiver Hinsicht mag es sein, daß jedes reale Sein und Seinsmoment, seine Stelle in der einen einzigen objektiven Zeit hat ─ somit auch das Erlebnis der Zeitwahrnehmung und Zeitvorstellung selbst. Es mag sich jemand dafür interessieren, die objektive Zeit eines Erlebnisses, darunter eines zeitkonstituierenden, zu bestimmen. Es mag ferner eine interessante Untersuchung sein, festzustellen, wie die Zeit, die in einem Zeitbewußtsein als objektive angesetzt ist, sich zu einer wirklichen objektiven Zeit verhalte, wie die Schätzungen von Zeitintervallen den objektiv wirklichen Zeitintervallen entsprechen, oder nicht entsprechen usw. Aber das sind nicht Aufgaben der Phänomenologie. So wie das wirkliche Ding, die wirkliche Welt kein phänomenologisches Datum ist, so ist es auch nicht die Weltzeit, die „wirkliche“ Zeit, die Zeit im Sinne der Naturwissenschaft und auch der Psychologie als Naturwissenschaft des Seelischen. Phänomenologische Data sind nicht die Dinge, sondern die Dingerscheinungen der Wahrnehmung, der Phantasie etc.
>
> Doch ich will die Parallele lieber für den Raum durchführen, zumal Raum und Zeit so vielbeachtete und bedeutsame Analogien miteinander haben (zumal wir in diesen Vorlesungen nicht mehr Zeit gewinnen konnten, den Raum in die Sphäre phänomenologischer Analysen zu ziehen). In die Sphäre des phänomenologisch Gegebenen gehört das Raumbewußtsein, d.h. das Erlebnis, in dem „Raumanschauung“ als Wahrnehmung und Phantasie sich vollzieht: das Auffassungsmaterial, das diesen Anschauungen zugrunde liegt, und die Charaktere, in denen sich das Auffassen, mein Bedeuten vollzieht. Das neugeborene Kind kennt keinen Raum, aber es wird wohl ein ausgefülltes Sehfeld haben. Kann man etwa nach der objektiven Lage dieses Sehfeldes fragen? Ist das erlebte Gesichtsfeld etwas eine Fläche, die im objektiven Raume eine Stelle hat? Dasselbe gilt natürlich auch für u n s e r jeweiliges Gesichtsfeld. Öffnen wir die Augen, so sehen wir in den objektiven Raum hinein ─ das heißt: wir empfinden visuelle Inhalte, diese fundieren eine Raumerscheinung, eine Erscheinung von bestimmten, räumlich so und so gelagerten Dingen. Abstrahieren wir von aller transzendierenden Deutung und reduzieren die Wahrnehmungserscheinung auf die gegebenen primären Inhalte, so ergeben sie das Kontinuum des Gesichtsfeldes, das ein *quasi*-räumliches ist, aber nicht etwa Raum, auch nicht eine Fläche im Raum: roh gesprochen ist es eine zweifache kontinuierliche Mannigfaltigkeit. Verhältnisse des Nebeneinander, Übereinander, Ineinander finden wir da vor, geschlossene Linien, die ein Stück des Feldes völlig umgrenzen usw. Aber das sind nicht die objektiv-räumlichen Verhältnisse. Es hat gar keinen Sinn, etwa zu sagen, ein

Punkt des Gesichtsfeldes sei 1 Meter entfernt von der Ecke dieses Tisches hier oder sei neben, über ihm usw. Ebensowenig hat natürlich auch die Dingerscheinung eine Raumstelle und irgendwelche räumlichen Verhältnisse: die Haus-Erscheinung ist nicht neben, über dem Haus, 1 Meter von ihm entfernt usw. (Auch Wirken im Sinne der Natur ist Erscheinungen nicht zuzuschreiben. Erscheinungen sind nicht Dinge der Natur.)

Ähnliches gilt auch von der Zeit. Phänomenologische Data sind die Zeitauffassungen, die Erlebenisse, in denen Zeitliches im objektiven Sinne erscheint. Wieder sind phänomenologisch gegeben die Erlebnismomente, welche Zeitauffassung als solche speziell fundieren, also die ev. spezifisch temporalen Auffassungsinhalte das, was man das ursprünglich Zeitliche beim gemäßigten Nativismus zu nennen pflegt. Aber nichts davon ist objektive Zeit. Durch phänomenologische Analyse kann man nicht das leiseste Splitterchen von objektiver Zeit vorfinden. Das „ursprüngliche Zeitfeld“ ist nicht etwa ein Stück objektiver Zeit, das erlebte Jetzt ist nicht, in sich genommen, ein Punkt der objektiven Zeit usw. Der objektive Raum, die objektive Zeit, mit ihnen die objektive Welt (objektive Dinge, Vorgänge) ─ das alles sind Transzendenzen. Wohl gemerkt, transzendent ist nicht etwa der Raum und die Wirklichkeit in einem mystischen Sinne, als „Ding an sich“, sondern gerade der phänomenale Raum, die phänomenale raum-zeitliche Wirklichkeit, die erscheinende Raumgestalt, die erscheinende Zeitgestalt. Das alles sind keine Erlebnisse. Und die Ordnungszusammenhänge, die in den Erlebnissen als echten Immanenzen zu finden sind, sind nicht in der empirischen, objektiven Ordnung anzutreffen, fügen sich ihr nicht ein. Natürlich bedürfte es einer speziellen Phänomenologie des Räumlichen, einer Erforschung all dessen, was im Falle der Raumwahrnehmung und sonstiger raumvorstellender Akte adäquat gegeben und so phänomenologisch vorfindlich ist.

Dahin würden die im Sinne des Nativismus anzunehmenden Lokalisationsdaten gehören, welche die immanente Ordnung des Gesichtsfeldes ausmachen. Sie verhalten sich zu den objektiven Orten genau so, wie zu den objektiven Qualitäten die Qualitätsdaten. Spricht man auf der einen Seite von Lokalzeichen, so müßte man auf der anderen von Qualitätszeichen sprechen. Das empfundene Rot ist ein Qualitätszeichen; es ist nicht selbst eine Qualität. Eine Qualität im eigentlichen Sinne, d.h. eine Beschaffenheit des Dinges, ist nicht das empfundene, sondern das wahrgenommene Rot. Spricht man mit Beziehung auf die phänomenologischen Vorkommnisse von einer „Deckung“ des einen und anderen, so ist doch zu beachten, daß das empfundene Rot erst durch die Einbeziehung in den Zusammenhang der Wahrnehmungssynthesis den Wert einer dinglichen Qualität erhält, an sich betrachtet aber nichts davon in sich enthält.

Im gleichen Sinne haben wir nun auch zu unterscheiden ein empfundenes Zeitliches und ein wahrgenommenes Zeitliches. Das letztere meint die objektive Zeit. Das erstere ist aber nicht selbst objektive Zeit (oder Stelle in der objektiven Zeit), sondern das phänomenologische Datum, durch dessen empirische Apperzeption die Beziehung auf objektive Zeit sich konstituiert. Temporaldaten, wenn man will: Temporalzeichen, sind nicht *tempora* selbst. Die objektive Zeit gehört in den Zusammenhang der Erfahrung. Die empfundenen Temporaldaten sind nicht bloß empfunden, sie sind auch mit Auffassungscharakteren <behaftet>, und zu diesen wiederum gehören gewisse Forderungen und Berechtigungen, die aufgrund der empfundenen Daten erscheinenden Zeiten und Zeitverhältnisse so und so aneinander zu messen, so und so in objektive Ordnungen zu bringen, so und so scheinbare und wirkliche Ordnungen zu sondern und was sich da konstituiert, ist schließlich die eine, unendliche absolute Zeit, in welcher alle Dinge und Ereignisse, Körper und ihre physischen Beschaffenheiten, Seelen und ihre seelischen Zustände ihre bestimmten Zeitstellen haben, Zeitstellen bestimmbar durch Chronometer etc.

Es mag sein, daß diese Bestimmungen letztlich ihren Anhalt besitzen an Konstatierungen von Unterschieden und Verhältnissen der Temporaldaten oder selbst in unmittelbarer Adäquation an diese Temporaldaten. Aber ohne

„Erlebnis“ hier das Bewusstseinsphänomen als dasjenige, was nicht konstruiert, sondern gegeben und *erlebbar* ist. In diesem Sinne ist es direkt zu schauen. So verstanden sind die objektive Zeit und alle mit ihr verbundenen „Suppositionen“ keine Erlebnisse im Sinne der reinen Phänomene, sondern im Sinne der bloß bewusstseinsmäßigen Meinungen.[285] Nach dieser kurzen Begriffsklärung ist der allgemeine Gegenstand der Fragestellung Husserls präziser zu verstehen. Das Zeitbewusstsein wird als die Sphäre der reinen Phänomene „des So-urteilens“ und „des Als-so-erscheinens“[286] bezüglich der Zeit verstanden, nämlich als das reine Bewusstsein der Zeit überhaupt.[287] Das Vorhaben der Schrift ist somit die

---

> weiteres ist z.B. empfundenes „Zugleich“ nicht objektive Gleichzeitigkeit, empfundene Gleichheit von phänomenologisch-temporalen Abständen objektive Gleichheit von Zeitabständen usw., aber auch das empfundene absolute Zeitdatum ist nicht ohne weiteres Erlebtsein objektiver Zeit (auch für das absolute Datum des Jetzt gilt das). Erfassen, und zwar evident Erfassen eines Inhalts, so wie er erlebt ist, das heißt noch nicht, eine Objektivität im empirischen Sinne erfassen, eine objektive Wirklichkeit in dem Sinne, in welchem von objektiven Dingen, Ereignissen, Verhältnissen, von objektiver Raumlage und Zeitlage, von objektiv wirklicher Raumgestalt und Zeitgestalt usw. die Rede ist. Nicht einmal „Erlebnisse“, das Wort im gewöhnlichen Sinn, im empirisch-psychologischen Sinne <genommen>, haben wir auf diese Weise erfaßt. Sie werden erst dazu durch Auffassung als Zustände eines erlebenden Individuums.
>
> Blicken wir auf ein Stück Kreide hin; wir schließen und öffnen wieder die Augen. Dann haben wir zwei Wahrnehmungen. Wir sagen dabei: wir sehen dieselbe Kreide zweimal. Wir haben dabei zeitlich getrennte Inhalte, wir erschauen dabei auch ein phänomenologisches zeitliches Auseinander, eine Trennung, aber am Gegenstand ist keine Trennung, der Gegenstand ist derselbe: im Gegenstand Dauer, im Phänomen Wechsel. So können wir auch subjektiv ein zeitliches Nacheinander empfinden, wo objektiv eine Koexistenz festzustellen ist. Der erlebte Inhalt wird „objektiviert“, und nun wird das Objekt mit dem Material der erlebten Inhalte in der Weise der Auffassung konstituiert. Der Gegenstand ist aber nicht bloß die Summe oder Komplexion dieser Inhalte, er ist mehr als Inhalt und in gewisser Weise anderes. Die Objektivität gehört zur „Erfahrung“, und zwar zur Einheit der Erfahrung, zum erfahrungsgesetzlichen Zusammenhang der Natur. Phänomenologisch gesprochen: die Objektivität konstituiert sich eben nicht in den primären Inhalte, sondern in den Auffassungscharakteren und in den zu den Wesen dieser Charaktere gehörigen Gesetzmäßigkeiten. Das voll zu durchschauen und zum klaren Verständnis zu bringen, das ist eben Erkenntnistheorie.

Der Vergleich ist entwicklungsgeschichtlich nötig, denn der in Band X der *Husserliana* veröffentlichte Vorlesungstext fußt zwar auf diesem Original, ist aber nicht mit ihm identisch. Diese vorliegende Wiedergabe des Originaltextes des Vorlesungsmanuskriptes von 1905 bevorzugt die ursprüngliche Fassung desselben, indem spätere Bleistifteinfügungen nicht berücksichtigt werden. An dieser Stelle möchte ich mich bei Herrn Dr. Thomas Vongehr, Mitarbeiter des Husserl-Archivs zu Leuven, für wichtige und fachliche Hinweise bezüglich der Manuskripte bedanken.

[285] In der späteren Fassung ist der Gebrauch des Terminus nicht weniger problematisch. Dort oszilliert er zwischen Erlebnis im natürlichen bzw. psychologischen und Erlebnis im phänomenologischen Sinne. (Siehe *F I 6/5a-7b*.)

[286] X, 187.

[287] Es sei hier angemerkt, dass das reine Bewusstsein der Zeit auch die intentionale Bewusstseinsstruktur (das „So-urteilen“ als der Bewusstseinsakt, das „Als-so-erscheinen“ als der

phänomenologische Analyse des reinen Zeitbewusstseins. Die methodologische Bedingung für die Analyse impliziert ihrerseits einen mehrschichtigen Denkprozess, der in einem engeren Zusammenhang mit dem zu erforschenden Gegenstand steht.

Mit der Eingrenzung des spezifisch thematisierten Forschungsfeldes der Zeit ergibt sich die negative Abgrenzung der nicht-thematisierten Sphäre, nämlich die objektive Zeit und alle auf ihr beruhenden Voraussetzungen. Sie alle sind „Suppositionen" gerade in dem Sinne, dass sie phänomenologisch weder adäquat gegeben, noch evident erschaubar sind. An dieser Stelle sei vorweggeschickt, dass der hier angestrebte Ausschluss aller Suppositionen nicht nur die objektive Welt (objektive Zeit), sondern auch alle immanenten Bewusstseinsphänomene (Zeitannahmen) betrifft, die nicht rein (phänomenologisch), adäquat gegeben sind. Eine Ein- und Abgrenzung sozusagen *per definitionem* reicht jedoch nicht aus in einer Disziplin, die eine strenge Wissenschaftlichkeit beansprucht. Denn woher weiß ich, dass diese Differenzierung richtig ist? Die phänomenologische Wissenschaft fordert dementsprechend eine „wirkliche Durchführung", in allem, was sie unternimmt.[288] Von dieser vorreduktiven Differenzierung hängt der konkrete Zugang zum reinen Zeitbewusstsein ab.

In diesem Fragment wird diese vorreduktive Differenzierung nicht explizit thematisiert. Später, in den *Seefelder Manuskripten* (7. Kapitel), taucht sie wieder auf, aber unter der Rubrik der Evidenz („absolute Gewissheit"). Dort, anders als hier, handelt es sich nicht um eine postulierte Differenzierung, sondern um ein Moment der Bewusstseinsleistung der Evidenz.[289]

Bewusstseinsgegenstand) hat. Die Intentionalität als Bewusstseinsstruktur besteht sowohl in der Sphäre des allgemeinen Bewusstseins als auch in der des *reinen* Bewusstseins.

[288] Beispielsweise schreibt Husserl in einer Art Tagebuch am 25. September 1906: „Wir brauchen nicht nur Erkenntnis der Ziele, der Richtlinien, der Richtmaße, der Methoden, der Stellungnahme zu anderen Erkenntnissen und Wissenschaften. Wir brauchen auch die wirkliche Durchführung. Wir müssen die Wege selbst beschreiten." (Edmund Husserl, *„Persönliche Aufzeichnungen."* In: *Philosophy and Phenomenological Research.* XVI, 1956, 298.) Hier bezieht er sich auf die verschiedenen thematischen Probleme der Phänomenologie, d. h. auf verschiedene Phänomenologien. Derselbe rigoros wissenschaftliche Trieb hat ihn jedoch zur Entdeckung des Begriffs der Reduktion geführt.

[289] Zum allgemeinen Verständnis des Begriffes der Evidenz siehe unten Kapitel 7.2.

6.3 Der methodische Zugangsversuch zum Zeitbewusstsein

Alle postulierten Ein- und Abgrenzungen in der rigorosen Wissenschaft müssen auch methodologisch vollzogen werden. Dies besagt, dass sie nicht nur denkbar sein dürfen, sondern auch evident vollziehbar sein müssen. Hinter dieser wissenschaftlichen Forderung steckt das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit, welche eines der Hauptmerkmale der phänomenologischen Wissenschaftlichkeit ist. Nach dem Inhalt dieses *Manuskriptfragmentes*, muss man diese Differenzierung annehmen, denn sie wird hier nicht weiter erläutert. Sie ist im Text, nicht aber in der Wissenschaft an sich, vorausgesetzt. Interessant für dieses Kapitel ist jedoch die Denkhandlung, die es dem Phänomenologen möglich macht, einen Teil der differenzierten immanenten Inhalte außer Betrachtung zu nehmen, während einen anderen Teil in die phänomenologische Analyse zu ziehen. Die konkrete Fragestellung diesbezüglich ist also: Welcher gedankliche Vollzug, den jedermann prinzipiell machen könnte, ermöglicht den konkreten Zugang zum Zeitbewusstsein als reinem Phänomen? Es wird hier nach einer technischen Denkhandlung gefragt, welche die voraussetzungslose Wissenschaftlichkeit bewahrt, indem keine Denkfigur als selbst gegeben akzeptiert wird, die nicht klar und unterscheidend vollzogen werden kann. Dunkle, undeutlich tiefe oder bloß, unkonkret ästhetische Denkfiguren würden beispielsweise das rigorose Kriterium der evidenten Vollziehbarkeit nicht bestehen. Die geistige Ausführung, welche die *postulierten* Ein- und Abgrenzungen bezüglich des Forschungsgegenstandes bzw. des Untersuchungszieles in eine *vollzogene* Abtrennung umwandelt, ist ein mehrschichtiger operativer Vollzug, welcher die Forschungsgegenstandskontrolle und die Überprüfbarkeit der Bestimmung des Forschungsobjektes garantiert.[290] Daher ist der erste Schritt zum Zweck einer phänomenologischen Analyse des Zeitbewusstseins eben die vollzogene Bestimmung desselben in ihren zwei Momenten, nämlich der Ein- und der Abgrenzung (durch den Evidenzbegriff[291]). Ein- und Abgrenzung bedingen und fördern sich gegenseitig; sie implizieren einander.

Hier will Husserl zuerst die Sphäre des reinen Zeitphänomens bestimmen, um es anschließend analysieren zu können. Für die Analyse muss er zunächst das

[290] Zum Verhältnis von Evidenz und Reduktion siehe z.B. Kapitel 7.4.
[291] Dies wird später deutlicher als hier. Siehe Kapitel 7.3.

allgemeine Zeitbewusstsein von allen Voraussetzungen ‚reinigen'. Es handelt sich in diesem Kontext um eine allgemeine Zeitvorstellung, in der nicht phänomenologisch gegebene Annahmen von gegebenen Bewusstseinsphänomenen *unterschieden* werden müssen. Alles Bewusstsein, dessen Sein sich jenseits des Bewusstseins selbst erschöpft, gilt als nicht gegebenes, oder besser, als nicht *selbst* gegebenes. Als solches ist es nicht direkt schaubar und daher erweist es sich als Vorausgesetztes, nämlich als Supposition.

Alle Zeitmeinungen und Zeitverhältnisse, die über das phänomenologische Datum, als das *empfundene*[292] reine Bewusstseinsphänomen, hinausgehen, werden hier als Suppositionen angesehen und gehören der objektiven Zeit an. Es muss hier betont werden, dass objektive Zeit und Zeitsuppositionen nicht das Gleiche sind. Denn gerade die Erwägung der immanenten Bewusstseinsannahmen bei der hier eruierten methodischen Maßnahme ist das, was mir ermöglicht, sie mit der später entwickelten *phänomenologischen Reduktion* zu identifizieren, und nicht nur mit der Einklammerung der Welt, nämlich der *Epoché*, zu assoziieren. Durch die Epoché wird zunächst die Scheidung zwischen Immanenz und Transzendenz überhaupt ermöglicht und eine allgemein phänomenologische Einstellung erreicht. Die Entwicklungsgeschichte des Begriffes der Epoché ist bis auf die *Logischen Untersuchungen* zurückzuführen und verlangt ein eigenes diachronisches Forschungsprojekt.[293] Im Unterschied zur Epoché, bezieht sich die hier erforschte methodische Maßnahme nicht nur negativ auf die Transzendenz, sondern vielmehr auf alles *Transzendente* in der Sphäre der Immanenz. Denn jedes inadäquate Bewusstseinsdatum gilt als *transzendent* oder, mit Husserl, als transzendierende Voraussetzung.[294]

Dem reinen Bewusstsein gegenüber ist die objektive Zeit eine *Transzendenz*, während alle mit ihr verbundenen, *immanenten* Annahmen *transzendent* sind. Die

---

[292] Hier gebraucht Husserl den Terminus "Empfinden", um auf das im Bewusstsein adäquate Gegebensein hinzuweisen, wenn er über die Reduktion bezüglich des parallelen Beispieles des Raumes spricht. Vgl. X, 188.

[293] Erst 1902/03 treten die Begriffe der *Epoché* und der *Reduktion* als komplementäre Begriffe auf.

[294] Bezüglich der objektiven Zeit nennt Husserl die inadäquaten Bewusstseinsdaten schlicht „Suppositionen" (X, 187). An der entsprechenden, ausgearbeiteten Stelle der Vorlesung von 1905 bezieht er sich etwas ausführlicher auf die Suppositionen als „Annahmen, Festsetzungen, Überzeugungen in betreff der objektiven Zeit (existentialer Voraussetzungen)" (*F I 6/5b*); und an der entsprechenden Stelle in der Veröffentlichung von 1928 expliziert er den eingeklammerten Begriff „existenzialer Voraussetzungen" als „aller transzendierenden Voraussetzungen von Existierendem" (X, 4).

objektive Zeit wird von Husserl als reale Zeit, als die Zeit der und in der Welt verstanden. Die *Unterscheidung* zwischen Suppositionen und reinen Bewusstseinsphänomenen beruht in der Tat auf dem Kriterium der evidenten, adäquaten Gegebenheit. Weitere, feinere Differenzierungen diesbezüglich gibt Husserl hier nicht. Es zeigt sich, dass bereits bei dieser elementaren Unterscheidung phänomenologisch vorgegangen wird. Diese ‚Vorarbeit' bezüglich des Zeitbewusstseins, die bereits eine Art phänomenologische Einstellung impliziert, wird in diesem *Manuskriptfragment* noch nicht begrifflich entwickelt.[295] Auch keine theoretischen Sonderungen betreffs der psychophysischen Weltvoraussetzungen und der psychischen Immanenz, wie sie in späteren Schriften getroffen werden, tauchen hier explizit auf. Für die vorliegende Erörterung ist es wichtig, den Differenzierungsprozess der Ein- und Abgrenzung des Forschungsobjektes klar vor Augen zu haben, welcher dem hier von Husserl genannten „völligen Ausschluß" der objektiven Zeit vorausgeht. Es zeigt sich somit, dass das, was Husserl in diesem Dokument als „das Erste" bezeichnet, in der Tat nur ein Schritt einer mehrschichtigen Denkhandlung zum Erwerb der Sphäre des zu erforschenden Phänomens ist. Aus der *postulierten Bestimmung* des spezifischen Forschungsfeldes heraus wird eine ‚vorbereitende' phänomenologische *Unterscheidung* durchgeführt, um dann den *Ausschluss* der objektiven Zeit und aller Zeitsuppositionen, die methodologische Bedingung für die phänomenologische Analyse des reinen Zeitbewusstseins, vollziehen zu können.

Nachdem der Unterschied zwischen Suppositionen und gegebenen Phänomenen vollzogen worden ist, müssen nun alle Voraussetzungen der objektiven Zeit vollständig ausgeschlossen werden, um das reine Zeitbewusstsein gewinnen zu können. Den Phänomenologen interessiert dabei weder das real existierende Korrelat der objektiven Zeitordnung, noch die den Phänomenen entsprechenden Zeitstellen in der Welt.[296] Forschungsgemäß dürfen Voraussetzungen mit der Analyse des gegebenen Phänomens nicht interferieren, wenn voraussetzungslose Wissenschaftlichkeit beansprucht werden soll. Dementsprechend ist der völlige Ausschluss eine methodologische Maßnahme der Rigorosität der Phänomenologie.

[295] Eine partielle begriffliche Verarbeitung dieser phänomenologischen ‚Vorarbeit' zur ‚eigentlichen' phänomenologischen Analyse zeigt sich in der Form der Epoché um 1906/07 wieder, ungefähr zwei Jahre später.
[296] Vgl. X, 187.

Der radikale Ausschluss aller Suppositionen stellt sich somit als eine methodologische Notwendigkeit der phänomenologischen Wissenschaft heraus.

Nun stellt sich jedoch die Frage, wie der radikale Ausschluss aller Suppositionen vollzogen wird. Husserl spricht am Ende des behandelten Dokumentes etwas äquivok von „Abstraktion“.[297] Damit ist jedoch keine bloße Abstraktion ─ wie etwa eine mathematische Abstraktion ─ gemeint. Vielmehr handelt es sich um eine Abstraktion, welche nur im Zusammenhang mit der oben dargestellten *vollzogenen Unterscheidung* zu denken ist. Das Abstrahieren besteht hier in der Suspendierung von allem nicht-adäquat Gegebenen. Konkret gesagt, *werden alle Voraussetzungen in der phänomenologischen Analyse außer Acht gelassen*. Sie haben somit für die spezifische phänomenologische Untersuchung des reinen Phänomens der Zeit keine Geltung mehr. Zum Zweck einer wissenschaftlich fundierten Analyse sind alle Annahmen bezüglich des objektiv Zeitlichen auszuschalten, d. h. von der Betrachtung überhaupt abzuziehen. Gerade auf diesen geistigen Vollzug bezieht sich Husserl hier, wenn er von „reduzieren“ bzw. „Reduktion“ spricht.[298] Das Reduzieren, das Ausschalten von nicht phänomenologisch gegebenen Bewusstseinsannahmen führt unvermeidlich zu einem *Ergebnis*, und zwar zu einer ‚Reduzierung’, welche zugleich eine ‚Gewinnung’ darstellt.[299] Infolgedessen wird das reine Zeitbewusstsein als Residuum des reduktiven Vollzuges erworben. Wiederum ist die Reduktion kein abstrakter, unkonkreter Gedanke; im Gegenteil, sie ist eine vollzogene Denkhandlung. Als konkrete Denkhandlung ist sie auch ein schaubares Phänomen, das im Vollziehen gegeben ist. Die Reduktion selbst ist also evident.[300]

[297] Vgl. X, 189.
[298] Bezüglich des parallelen Beispiels des Raumes sagt Husserl: „Reduzieren wir aber auf das „Gesichtsfeld“, schließen wir alles aus von Auffassungsmomenten und Sinn, was über das Empfinden hinausgeht ...“ (X, 188.)
[299] Im selben Raumbeispiel sagt Husserl weiter: „... so resultiert etwas, was keine Fläche, kein Feld im objektiven Raum mehr ist.“ (X, 188.)
[300] Vgl. X, 188: „Ich meine, daß diese Reduktion evident möglich ist, und ebenso mit Evidenz möglich ist das Erfassen von „groben“ Verhältnissen in dieser reduzierten Räumlichkeit ...“

6.4 Zusammenfassung und Ergebnisse

Hier tritt der Terminus „Reduktion“ bzw. „Reduzieren“ nicht als *Terminus technicus* auf. Vielmehr steht er gleichwertig neben den Termini „Ausschluss“ bzw. „Ausschließen“, „Abstraktion“ und „Herausstellung desjenigen *quasi*-Zeitlichen“. Erst 1905 gebraucht Husserl den Ausdruck „phänomenologische Reduktion“[301] als *Terminus technicus*, um die methodologische Maßnahme des Annahmenausschlusses zu bezeichnen. Es hat sich gezeigt, dass diese methodologische Maßnahme bereits im *Manuskriptfragment F I 6/129* von 1904 als eine der frühesten Entfaltungsphasen in Husserls Werk und Nachlass formuliert wird.[302]

---

[301] Siehe *Seefelder Manuskripte* (A VII 25/2a-24, 27) in: X, 237-268.

[302] Es gibt jedoch einen Einwand, der diese Feststellung fraglich machen könnte. Theodore De Boer argumentiert, dass bereits in den *Logischen Untersuchungen* von 1901 der operative Gedanke einer „Suspension der externen Welt“ im Sinne der Reduktion zu finden ist (vgl. Theodore De Boer, *The Development of Husserl's Thought.* The Hague/ Boston: Martinus Nijhoff, 1978, 178 u. 308f.). Seiner Argumentation liegt jedoch ein Anachronismus zugrunde. Der folgende Passus (u.a.) aus den *Logischen Untersuchungen* ist es, in dem De Boer den „negativen“ Aspekt der Reduktion ─ als Epoché interpretiert! ─ liest und als eine „Suspension der externen Welt“ paraphrasiert:

> „Es sei nun gleich darauf hingewiesen, daß sich dieser Erlebnisbegriff *rein* phänomenologisch fassen läßt, d. i. so, daß alle Beziehung auf empirisch-reales Dasein (auf Menschen oder Tiere der Natur) ausgeschaltet bleibt: das Erlebnis im deskriptiv-psychologischen Sinn (im empirisch-phänomenologischen) wird dann zum Erlebnis im Sinne der reinen Phänomenologie. An den klärenden Exemplifizierungen, die wir jetzt folgen lassen, kann und muß man sich davon überzeugen, daß die geforderte Ausschaltung jederzeit in unserer Freiheit steht und daß die vorerst an ihnen vollzogenen, bzw. zu vollziehenden „deskriptiv-psychologischen“ Aufweisungen im angegebenen Sinne „rein“ zu fassen und in weiterer Folge als reine Wesenseinsichten (als apriorische) zu verstehen sind. Und so natürlich in allen verwandten Fällen“ (*Hua* XIX/1, 357-358).

Man müsste sich zunächst fragen, ob hier die konkrete methodologische Maßnahme eines Ausschlusses aller *bewusstseinsmäßigen* Annahmen zum Zweck der Gewinnung eines rein gegebenen Bewusstseinsphänomens thematisiert zu finden ist. Über dies und die Anklängen an die phänomenologische Reduktion hinaus, ist entwicklungsgeschichtlich vor allem die Frage nach der Datierung dieses Passus' von zentraler Bedeutung. Denn die oben zitierte Passage ist nicht auf das Jahr 1901 zurückzuführen. *De facto* handelt es sich hier um eine eingefügte Modifikation des ursprünglichen Textes, welche für die zweite Auflage von 1913 eingereicht wurde. (Nach Ursula Panzer, Herausgeberin der kritischen Ausgabe der *Husserliana* Bände XIX/1 und XIX/2, ist der größte Teil der Annotationen und Beiblätter „mit allergrößter Wahrscheinlichkeit“ nicht früher als auf die Jahre 1910-1911 zu datieren. Siehe die *„Einleitung der Herausgeberin“*, bes. S. XIX-XXII; den *„Hinweis für den Leser“*, S. LXVII und die *„Sigel und Zeichen“* auf S. 957.) Dementsprechend zeigt sich die Behauptung von De Boer bezüglich einer reduktiven methodischen Maßnahme als unzutreffend. (Nach einer minutiösen Analyse zum Gebrauch des Wortes „Reduktion“ bzw. „reduzieren“ in den *Logischen Untersuchungen*, zeigt es sich, dass dort dieses partiell im Sinne von ‚Vereinfachung', ‚Einschränkung' oder ‚Lenkung der analysierenden Aufmerksamkeit' verwendet wird und nicht im Sinne der spezifisch reduktiven Maßnahme zum Zweck des Außerbetrachtsetzens von immanenten Suppositionen und Annahmen, welche trotz ihres immanenten Charakters die Bedingungen der reinen Gegebenheit nicht erfüllen. (Vgl. u.a. XIX/1 u. 2, A 113, A 332, A 553f., A 565.)

Im *Manuskriptfragment* hat sich die methodologische Maßnahme des Suppositionenausschlusses als eine Notwendigkeit herausgestellt, welche aus dem phänomenologischen Projekt und dem wissenschaftlichen Anspruch der Voraussetzungslosigkeit entsteht. Dieser methodologische Denkschritt hat sich als eine fortgeschrittene Phase des mehrschichtigen Denkvorganges eines vorbereitend phänomenologischen Unterscheidens zwischen Bewusstseinsannahmen und absolut gegebenen Bewusstseinsphänomenen gezeigt. Als radikaler Ausschluss aller Suppositionen besteht seine Funktion darin, alle Zeitannahmen von der phänomenologischen Betrachtung abzuziehen. Dieser Vollzug hat sich zugleich als eine konkrete, evidente Denkhandlung erwiesen.

Das hier behandelte Manuskript ist eines der ältesten Dokumente, in welchem die konkrete, methodologische Denkhandlung dessen zu finden ist, was Husserl später als die „phänomenologische Reduktion" etabliert und weiterentwickelt hat. Abgesehen von der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03, ist somit die Datierung der Anzeichen zu dieser Frühentfaltung des operativen Begriffes der Reduktion höchstwahrscheinlich auf den Herbst 1904 revidierend[303] vorzuschlagen und im Text des *Manuskriptfragmentes F I 6/129* genau zu lokalisieren.

Hinsichtlich einer Einklammerung der Welt bzw. der Existenz im Allgemeinen ist jedoch De Boer zuzustimmen, denn in den *Logischen Untersuchungen* sind tatsächlich die spezifischen Anzeigen betreffs der später begrifflich entwickelten Epoché zu konstatieren. Die Schwierigkeit ist allerdings, dass in der frühen Phase der Phänomenologie Husserls, in der die Begriffe der Epoché und der Reduktion ihre ersten Ausdrücke finden, ein wichtiger Unterschied zwischen beiden Begriffen getroffen wird, dieser im Spätwerk Husserls jedoch praktisch nicht mehr zu finden ist. Der Unterschied besteht in der inhaltlichen Funktionsverschiedenheit, die zwischen der Einklammerung der *Existenz* bzw. der *Welt* und dem Ausschluss von *immanenten Suppositionen* zu erkennen ist. Zunächst stehen diese beiden Funktionen als komplementäre Denkhandlungen nebeneinander, später werden sie als zwei Aspekte von einer und derselben Vorgehensweise dargestellt. Im Spätwerk dann, werden beide Begriffe kaum mehr voneinander unterschieden. Es ist jedoch ein sehr verbreitetes Missverständnis unter den Husserl-Exegeten, die Epoché und die Reduktion anachronistisch entlang Husserls Denken als Synonym zu verstehen. Luft erkennt zutreffend die inhaltliche Annäherung zwischen beiden Begriffen im Spätwerk: „Trotz dieser terminologischen Unterscheidung ist anzumerken, dass „Epoché" als Enthaltung von allen Seinsgeltungen hinsichtlich der Weltexistenz beim späten Husserl nahezu synonym mit „Reduktion" verwendet wird..." (Sebastian Luft, *„Einleitung des Herausgebers"* in: XXXIV, S. XXI).

[303] Beispielsweise datiert Pivčević die früheste Darlegung der Methode der phänomenologischen Reduktion auf das Jahr 1907. Mit höchster Wahrscheinlichkeit bezieht er sich auf die Vorlesungen *Die Idee der Phänomenologie* vom selben Jahr. (Siehe Edo Pivčević, *Von Husserl zu Sartre. Auf den Spuren der Phänomenologie.* München: List Verl., 1972, 85f.) W. Biemel und P. Janssen führen die Datierung der ersten Formulierungen der methodologischen Maßnahme der Reduktion auf die Jahre zwischen 1905 und 1907 zurück. Vor allem Biemel bezieht sich, neben den bereits genannten fünf Vorlesungen, konkret auf die *Seefelder Manuskripte* vom Sommer 1905 (Siehe Walter Biemel, *„Einleitung des Herausgebers."* In: II, S. VII-XI; Paul Janssen, *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie.* Freiburg/ München: Alber, 1976, 24 u. 60f.). Mohanty sieht ebenfalls in den *Seefelder Manuskripten* den Ort für die „Entdeckung" der Reduktion im Sommer 1905, da dort „die

6.4.1 Zur Frage des entwicklungsgeschichtlichen Sachmotives

Das Zeitbewusstsein erweist sich als die fundamentalste Bewusstseinsgestaltung, welche in allen anderen Gestaltungen vorausgesetzt wird oder impliziert ist.[304] Es gibt sowohl verschiedene, mögliche systematische Wege, die zum Ergebnis der Reduktion führen, als auch konstruktivistische und kritische Motivationsauseinandersetzungen bezüglich einer Grund- bzw. Prinziperklärung der Reduktion.[305] Entwicklungsgeschichtlich ist jedoch die Motivation von dem Sachmotiv zu differenzieren. Wenn das historisch gegebene Faktum ernst zu nehmen ist, muss man nach dem Sachmotiv, als dem Arbeitszusammenhang, fragen, aus dem die reduktive Vorgehensweise zustande kommt. Die früheren Spuren zu dieser spezifischen Entfaltung der Reduktion als Suppositionenausschluss ergeben sich *de facto* im Rahmen des Themas der Zeit und der intensiven Auseinandersetzung mit dem Zeitbewusstsein. Diesbezüglich dürfte man also gegenüber dem Hauptthema der Texte, in welchen die frühen Anzeichen und Belege des methodischen Begriffes der Reduktion zu erkennen sind, entwicklungsgeschichtlich nicht indifferent sein. Es sei denn, man möchte die frühen Entwicklungsanzeichen der Reduktion und das Thema der Zeit des *Manuskriptfragmentes F I 6/129* vom Herbst 1904, des *Vierten Hauptstückes* (*F I 6/2a-112* u. *F I 8/90-96*) der Vorlesungen vom Winterende 1905

---

erste Aussage über die Reduktion“ gemacht wird (Siehe Jitendranath N. Mohanty, *„The development of Husserl’s thought.“* In: B. Smith u. D. W. Smith (Hrsg.), *The Cambrige Companion to Husserl.* Cambridge/ New York: Cambridge Universtiy Press, 1999, 56f.). Auch Marbach betrachtet ihre erste Erfassung nicht früher als 1905 (Siehe Bernet et. al., 1996, 57ff.). J. San Martin datiert die Bewusstwerdung Husserls bezüglich der Notwendigkeit eines „expliziten Verzichtens“ der objektiven Zeit für die phänomenologische Zeitanalyse auf das Ende des Jahres 1904 und den Sommer 1905. San Martin interpretiert zutreffend die phänomenologische Analyse der Wahrnehmung, welche die Analyse des Raumes und der Zeit impliziert, als den Motivkontext, in dem die Begriffe der Reduktion und der Epoché entstehen. Obwohl er sogar eine Passage aus dem hier behandelten Manuskriptfragment in seinem Buch zitiert, interpretiert er die dort zu findende methodologische Maßnahme des Annahmenausschlusses als ein bloßes „Verzichten“ (*„prescindir“*) auf die objektive Zeit. Dadurch verkennt San Martin, dass dort bereits eine konkrete, mehrschichtige methodologische Denkhandlung von Bedeutung zu finden ist. Stattdessen sieht er im Manuskriptfragment *F I 6/129* einen schlichten Anklang an die später entwickelte Reduktion. Obschon er die entwicklungsgeschichtliche Wichtigkeit des Dokumentes in ihrem vollen Umfang nicht erkennt, sind seine Untersuchungen für die vorliegende Arbeit auf eine maßgebende Art richtungweisend gewesen (Siehe Javier San Martin, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987, 23 u. 49ff.).

[304] Zum Problem des Bewusstseins des Bewusstseinsflusses, d.h. des zeitkonstituierenden Bewusstseins, siehe Bernet et. al. 1996, 101-106.

[305] Richtungsgebend ist die kritische Arbeit von Sebastian Luft, *»Phänomenologie der Phänomenologie«. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, bes. 79-141.

und der *Seefelder Manuskripte* von den Sommerferien 1905 als eine bloß zufällige Koinzidenz verstehen.[306]

Man kann in der Reflexion einen Weg sehen, den Husserl gegangen ist, um zur Konzeption der Reduktion gelangen zu können. Es besteht ein systematischer Zusammenhang zwischen den Begriffen der Reflexion und der Reduktion, insofern jede phänomenologische Untersuchung reflexiv sein muss, denn in der Bewusstseinswissenschaft ist das Bewusstsein nur durch es selbst zugänglich. Die Reduktion findet also im Rahmen der Reflexion statt. Dies besagt jedoch nicht, dass die Entstehung der Reduktion in der Reflexion zu sehen wäre. Wie es gezeigt wird, sind beide Begriffe verschiedene Denkhandlungen mit unterschiedlichen systematischen Funktionen. Wenn man die kontextuelle Bedeutung des reinen Zeitbewusstseins bezüglich dieser spezifischen Entfaltung der Reduktion entwicklungsgeschichtlich schätzen möchte, darf man die systematische Differenzierung zwischen Reflexion und Reduktion nicht vermengen. In dieser Hinsicht wäre eine direkte Verbindung des Begriffes der *Reflexion* mit dem der Reduktion für den entwicklungsgeschichtlichen Entfaltungszusammenhang der Reduktion sowohl systematisch, als auch sachlich unzutreffend.[307] Oft wird in der Reflexion eine systematische Vorstufe der Reduktion gesehen. Die *reflexive* „widernatürliche Denkrichtung", wodurch die Bewusstseinsakte zur phänomenologischen Betrachtung gebracht werden, wird mit dem methodischen Erwerb der reinen Phänomene assoziiert. Vermutlich ist diese Lesart der Reflexion und die darauf bezogene Interpretation von dem folgenden Hinweis Biemels stark beeinflusst: „Im Grunde genommen ist der Gedanke der phänomenologischen Reduktion nur eine konsequente Fortbildung der reflexiven Einstellung, die Husserl schon in der *Philosophie der Arithmetik* als entscheidend herausgestellt hat".[308] Leider werden zu dieser sicherlich plausiblen Aussage weder systematische Argumente, noch entwicklungsgeschichtliche Erörterungen gegeben. Die

[306] Nicht zufällig ist aber das völlige Fehlen einer selbständigen, methodisch-reduktiven Maßnahme bezüglich des Ausschlusses von immanenten transzendierenden Suppositionen entlang der ersten drei *Hauptstücke* der Vorlesungen vom Wintersemester 1904/05 zu verzeichnen, bis Husserl auf das Fragment (*F I 6/129*) vom Herbst 1904 für das *Vierte Hauptstück über das innere Zeitbewußtsein* gegen Ende des Winters 1905 zurückgreift.
[307] Marbach scheint dieser Auslegung nahe zu sein, vgl. Bernet et. al. 57f.
[308] Biemel 1959, 202f.

Behauptung einer nahtlosen Verbindung erweist sich jedoch als konstruiert, wenn man sich die subtilen aber wesentlichen Unterschiede zwischen beiden Begriffen vergegenwärtigt.

Der Begriff der *Reflexion*, wie er beispielsweise in der *Philosophie der Arithmetik* (1891) und den *Logischen Untersuchungen* (1900/1901) Verwendung findet, beschäftigt sich hauptsächlich mit dem Aspekt der Intentionalität im Sinne der Bewusstseinsstruktur Bewusstseinsakt/Bewusstseinsgegenstand bzw. –objekt. Ich verstehe diese Bewusstseinsstruktur hauptsächlich als Funktionalität. Mittels der Reflexion wird ermöglicht, außer Bewusstseinsobjekte auch Bewusstseinsakte in Betracht zu ziehen, und zwar beide Momente als eine Einheit. In diesem Sinne besteht die Reflexion im immanenten Gerichtetsein des betrachtenden Bewusstseins auf die Bewusstseinserlebnisse als Bewusstseinsakte. Auf diese Weise erklärt Husserl durch die reflektierende Auffassung der „kollektiven Verbindung" die Entstehung des „Vielheitsbegriffes" bzw. des „Inbegriffes" bereits in seiner *Philosophie der Arithmetik*.[309] Im Allgemeinen wird in diesem frühen Werk die Anforderung der Reflexion zur Erlangung eines treffenden Verständnisses von allgemeinen bzw. grundlegenden Begriffen der Arithmetik mehrmals betont.[310] Denn die Erklärung der untersuchten Begriffe sind nicht in den Bewusstseinsgegenständen bzw. -inhalten zu finden, sondern vielmehr in der Analyse der Bewusstseinsakte (auch „psychische Akte" genannt) selbst: „Man sieht, daß die Synthesis unserer Begriffe nicht im Inhalte, sondern nur in gewissen synthetischen Akten liegen und daher auch nur in Reflexion auf sie bemerkt werden kann".[311] Auch in den *Logischen Untersuchungen* wird die Reflexion als das auf die Bewusstseinsakte gerichtete auffassende Bewusstsein im Allgemeinen verstanden.[312]

Die Reduktion beschäftigt sich dagegen mit der methodologischen Rückführung auf das reine Bewusstsein. Die Intentionalität hängt nicht von den verschiedenen Bewusstseinsforschungssphären ab, denn sie als Bewusstseinsstruktur bleibt sowohl in der Sphäre des allgemeinen Bewusstseins als auch in der des *reinen* Bewusstseins bestehen. Die Reduktion, zur Erlangung der Sphäre des reinen Bewusstseins, besteht nicht darin, die subjektive Seite des Bewusstseins in Betracht

[309] Vgl. XII, 17-21,74, 77-80, bezüglich der Zahlbegriffe siehe 50-55.
[310] Siehe XII, 42, 69, 156 u.a.
[311] XII, 42.
[312] Siehe z.B. XIX/2, 668ff.

zu ziehen, sondern vielmehr das bereits in seiner Intentionalität erkannte Bewusstsein von nicht evident gegebenen Annahmen zu reinigen.

Die Einbeziehung des Bewusstseinsaktes in die phänomenologische Betrachtung ist die Errungenschaft des Husserlschen Begriffes der Reflexion, welchen Husserl in seinen früheren Werken ─ vor allem in den *Logischen Untersuchungen* ─ entwickelt hat. Der Funktionskern des Reflexionsbegriffes und der des Reduktionsbegriffes haben dementsprechend nichts miteinander zu tun, obschon sie sich nicht ausschließen. Diesem Punkt der hier vertretenen These stimmt Marbach selbst zu, wenn er Husserl diesbezüglich zitiert: „Denn »bloße Reflexion, und noch so sorgsam beobachtende, analysierende und noch so sehr auf mein rein Psychisches, auf mein rein seelisches Innensein gerichtete«, wie sie die phänomenologische Analyse der *Logischen Untersuchungen* kennzeichnete, »bleibt ohne solche Methode [der phänomenologischen Reduktion] *natürliche psychologische Reflexion*«".[313] Die Reduktion setzt die Reflexion nur in dem Sinne voraus, dass nach ihrem Vollzug sowohl die Bewusstseinsakte als auch die Bewusstseinsgegenstände in Betracht bleiben, nun aber in ihrer absoluten Reinheit. Beide Begriffe sind jedoch systematisch zwei völlig verschiedene Denkhandlungen. Reflexion und Reduktion sind also *formal* und *inhaltlich* grundsätzlich zu unterscheiden. Formal gesehen, *bezieht* die Reflexion mit *ein*, während die Reduktion *ausschließt*; inhaltlich beschäftigt sich die Reflexion mit der *intentionalen Einheit* des Bewusstseinsaktes und des Bewusstseinsgegenstandes, während die Reduktion mit den *bewusstseinsmäßigen Suppositionen* zu tun hat. Dementsprechend ist die Reflexion eine funktionale Voraussetzung, aber keine systematische Vorstufe der Reduktion.

Diese kurze, differenzierende Erläuterung gilt jedoch nur für den Begriff der Reflexion in seiner früheren Phasen (bis ca. 1904). Denn der Reflexionsbegriff hat auch seine eigene Entwicklungsgeschichte, für welche ein eigenes Forschungsprojekt nötig ist.[314]

---

[313] Bernet et. al., 58 bzw. vgl. VIII, 79; siehe auch das oben gegebene Zitat in: XXIV, 425.

[314] Beispielsweise stellt der Husserl der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* von 1913 die Reflexion im systematischen Zusammenhang der Reduktion dar. In den *Ideen* behält die Reflexion ihre Hauptfunktion als die methodische Denkhandlung, durch die die Erlebnisse selbst zu Objekten des betrachtenden Bewusstseins gemacht werden. (Siehe z.B. III/1, 95.) Diese Reflexion auf die Noesen wird jedoch mit der Reduktion immer mehr in eine engere Beziehung gebracht, indem sie als komplementäre methodische Begriffsbewegung zur Reduktion in der phänomenologischen Einstellung dargestellt wird. Husserl schreibt: „In der phänomenologischen Einstellung unterbinden wir in prinzipieller Allgemeinheit den Vollzug aller solcher kogitativen Thesen, d.h. die vollzogenen „klammern wir ein", für die neuen Forschungen

Außer der wissenschaftlichen Rigorosität, welche als eine positive Gestalt eines vernünftigen Skeptizismus interpretiert werden kann, ist die sachliche Triebkraft, die Husserl zur Kristallisierung der Reduktion geführt hat, im Kontext des Zeitbewusstseins zu finden. Abgesehen vom Thema des Zeitbewusstseins (z. B. der gegebenen Dauer, des rein immanenten Jetzt u.a.), ist dem Sachverhalt nach das Bewusstsein bezüglich der Zeit eine Fundamentalkonstitution. Auf Grund der wesentlichen Fundamentalität des Zeitbewusstseins gälte also die konkrete, spezifische Maßnahme zur Gewinnung des reinen Zeitphänomens auch für alle reinen Phänomene. Dies besagt, dass die reduktive methodische Maßnahme zur Erlangung des reinen Phänomens der Zeit auch für das Erreichen des Forschungsfeldes des

---

„machen wir diese Thesen nicht mit"; statt in ihnen zu leben, sie zu vollziehen, vollziehen wir auf sie gerichtete Akte der Reflexion, und wir erfassen sie selbst als das absolute Sein, das sie sind. Wir leben jetzt durchaus in solchen Akten zweiter Stufe, deren Gegebenes das unendliche Feld der absoluter Erlebnisse ist ─ das Grundfeld der Phänomenologie" (III/1, 107). Ohne weiteres, etabliert Husserl hier die Reflexion unter dem Titel der „wesentlichen Bezogenheit der Phänomenologie auf sich selbst" als eine wesentliche wissenschaftliche Verfahrensweise der Phänomenologie überhaupt. (Vgl. III/1, 139.)

Eine inhaltliche Verschmelzung zwischen den beiden Funktionskernen der untersuchten Begriffe findet man jedoch bereits im Winter 1904. Dies geschieht allerdings nicht unter den diskutierten Titeln der *Reduktion* und der *Reflexion*, sondern in der differenzierenden Darstellung der „immanenten Wahrnehmung" des *Ersten Hauptstücks über Wahrnehmung* der Vorlesungen *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* vom Wintersemester 1904/05. Es scheint, als ob mit der Entstehung der reduktiven methodischen Maßnahme im Herbst 1904 der methodische Vollzug der Reflexion eine wichtige inhaltliche Prägung von der entstehenden Maßnahme der Reduktion erführe. Im Grunde hat die immanente Wahrnehmung dieselbe systematische Struktur der Reflexion in dem Sinne, dass die Wahrnehmung auf ein Erlebnis gerichtet ist. Sowohl im *Alten Manuskript über Wahrnehmung* von 1898, auf welches Husserl für die Vorlesungen zurückgreift, als auch im *Ersten Hauptstück über Wahrnehmung* von 1904 formuliert er den methodisch-reflektiven Vollzug folgendermaßen: „Richten wir unsere Wahrnehmung auf ein Erlebnis und meinen wir es dabei als das, was es selbst ist..." (Ms. *K I 66/14*; XXXVIII, 19). Die immanente Wahrnehmung ist also nur in der Reflexion möglich. Dem Reflexionsvollzug, den man auch in der immanenten Wahrnehmung finden kann, fehlt jede reduktive Denkhandlung bis ca. 1904. Der Vergleich des Textes des *Alten Manuskriptes über Wahrnehmung* von 1898 mit dem des *Ersten Hauptstückes über Wahrnehmung* von 1904 zeigt einen markanten Entwicklungsschritt in der Darstellung der immanenten Wahrnehmung. 1898 wird die reflektierende Wahrnehmung als ein Vollzug beschrieben, welcher die Auffassungsrichtung auf den Bewusstseinsakt lenkt und ihn dabei aufnimmt, wie er als Bewusstseinserlebnis ist. Dies besagt, dass der Bewusstseinsakt nicht begrifflich ausgelegt, sondern, wie er gegeben ist, deskriptiv analysiert werden soll. (Vgl. K I 66/14: „...halten wir dabei die Wahrnehmung frei von allem begrifflichen Denken"). 1904 findet man jedoch eine inhaltlich-systematische Ergänzung zu dem entsprechenden Passus in der vorgetragenen Vorlesung *Über Wahrnehmung*. Hier besteht der Vollzug der immanenten Wahrnehmung nicht nur im Gerichtetsein des reflektierenden Bewusstseins auf das Erlebnis und in dem Verzicht des begrifflichen Denkens, sondern auch im Fernhalten von allen über das Erlebnis als Erlebtes hinausgehenden Intentionen (vgl. XXXVIII, 19.); mit Husserls Worten heißt das: „alle transzendierenden Intentionen ausschließend" (XXXVIII, 20). Obschon man weder dieses reduktive Element mit der Reduktion, noch die Darstellung der immanenten Wahrnehmung mit der Reflexion gleichsetzen dürfte, verstärkt die erörterte Verschmelzung der reflektiven und reduktiven Funktionen die These, dass die Reflexion erst ab 1904 mit der Reduktion entwicklungsgeschichtlich zu assoziieren wäre. Nichtsdestotrotz sind beide systematischen Operationen sogar innerhalb eines einzelnen Begriffes ─ wie im Fall der immanenten Wahrnehmung ─ differenziert zu unterscheiden.

reinen Bewusstseins überhaupt fungiert. Somit erweist sich die Fundamentalkonstitution des Zeitbewusstseins als das entwicklungsgeschichtliche Sachmotiv zu dieser spezifischen Entfaltung der werdenden „phänomenologischen Reduktion“, welche später als eine der Elementardenkeinheiten des komplexeren Reduktionsbegriffes fungieren wird.

Husserl selbst ist sich nicht dessen bewusst, dass er bereits 1904 – wie das behandelte *Manuskriptfragment* Zeugnis gibt – eine der Grundfunktionen zum Reduktionsbegriff tangiert. Erst in den *Seefelder Manuskripten* befindet sich ein begrifflicher Beleg, der einem klaren methodischen Bewusstsein Rechnung trägt.

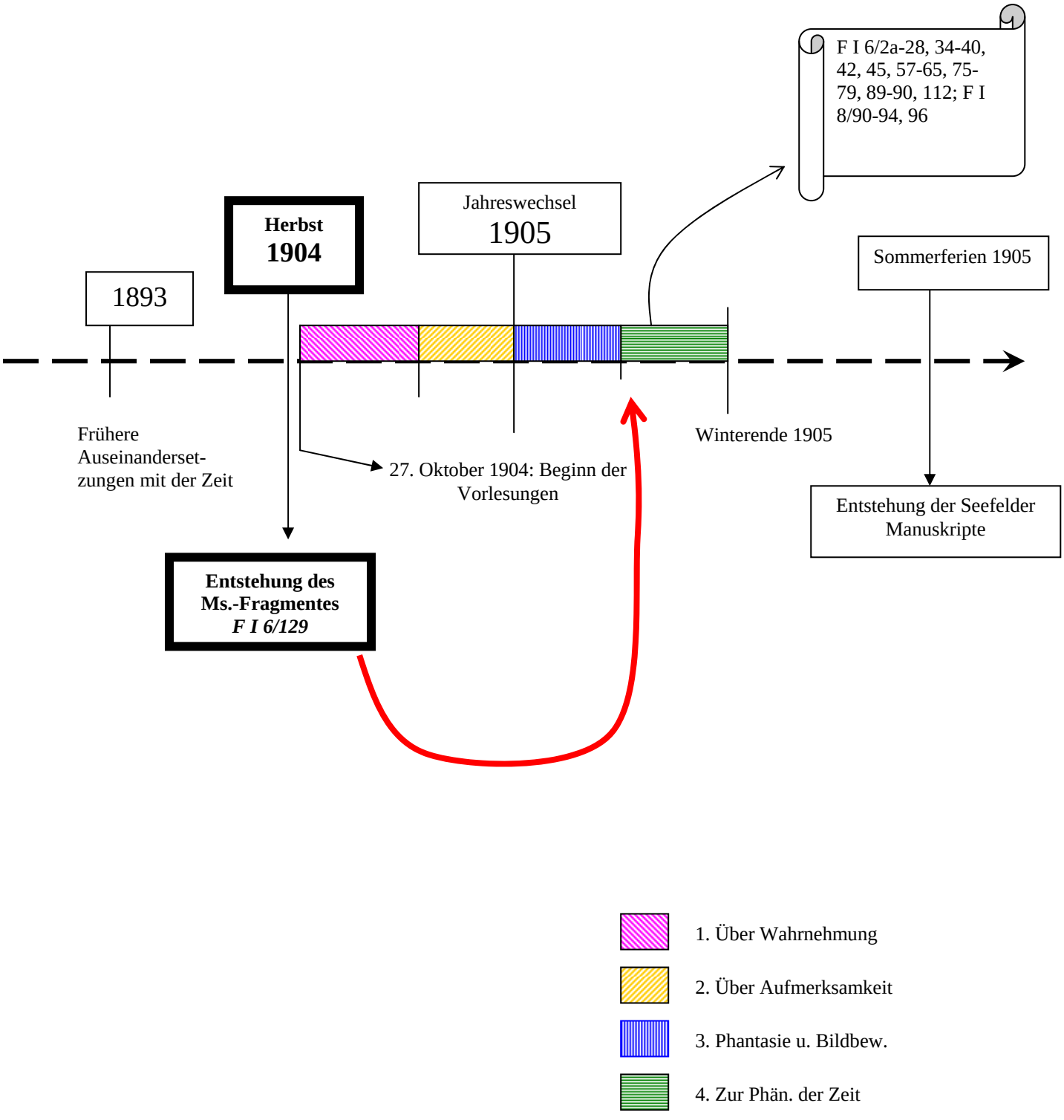

Abbildung 6.1: ***Datierungen***

7. Kapitel: Früher Beleg des Terminus technicus „phänomenologische Reduktion“ im *Seefelder Manuskript A VII/2* von 1905

Methodologische Vorbemerkung zur entwicklungsgeschichtlichen Forschung: der „primäre“ und „sekundäre“ Husserl

Für eine entwicklungsgeschichtliche Arbeit der Husserlschen Phänomenologie muss man zwischen dem am Werk aktuellen Husserl in seinen verschiedenen Zeiten (z. B. der frühe Husserl, der späte Husserl bzw. der Husserl in der Hallenser, der Göttinger oder der Freiburger Zeit, u.a.) und dem retrospektiv aussagenden Husserl unterscheiden. Der am Werk aktuelle Husserl gilt für den Ideenhistoriker als die nicht mehr hinterfragbare Quelle – *qua fons primus* – des jeweiligen zeitaktuellen Werkes. Der retrospektiv aussagende Husserl ist jedoch ein Selbstkommentator, welcher über einen gewissen Zeitabstand bezüglich seiner Schriften verfügt. Aus den Zeitabständen zu der jeweils behandelten Schrift entwickelt sich ein Bewusstsein, das sich als eine produktive oder unproduktive, als eine kritische oder unkritische Distanz erweisen kann.[315] In diesem Sinne ist Husserl als Selbstkommentator sozusagen auch ein Sekundärautor. Als Sekundärautor (sekundärer Husserl) äußert er sich in Fußnoten über frühere Werke, in nachträglichen Notizen und Anmerkungen auf den Manuskripten, in nachherigen Auflagen eines Werkes („Revidierungskomparatistik“), in Briefe bzw. postalischen Karten oder in Interviews u.a. Ich nehme ihn als den am wichtigsten und am ernstesten Kommentator seines Werkes. Seine Aussagen müssen jedoch womöglich überprüft werden. Sie gelten zunächst als wahr und richtig, soweit sie von der behandelten ersten Quelle nicht widersprochen werden. Ich mache diese Bemerkung an dieser Stelle wegen des Bewusstseins, dass eine entwicklungsgeschichtliche Arbeit samt ihren systematischen Teilforschungen in Gefahr läuft, sich in eine anekdotische, eine auf Meinungen über Meinungen gründende Darstellung zu verwandeln.

[315] Dies hat Gander als die *hermeneutische Haltung des zweiten Blicks* erörtert und entwickelt. Siehe Gander, 173-186.

Man kann allein aus Husserls Notizen auf Manuskripten und Korrespondenz mit Kollegen, Schüller und Freunden, welche sich über zwei Jahrzehnte erstrecken, ein Bewusstsein heraus lesen, das die richtunggebende Bedeutung des Seefelder Aufenthalts für die Entwicklung der phänomenologisch reduktiven Methode bezeugt.[316] Diese retrospektiv aussagenden „Zeugnisse" der Überzeugung eines sekundären Husserls können jedoch zur systematischen als auch historischen Missdeutung der ersten Quellen und zur Verkennung entwicklungsgeschichtlicher Gedankengüter bzw. Erkenntnisse führen. Die kritische Frage hierzu wäre, worin die Bedeutung des Seefelder Aufenthalts für Husserls erkenntnistheoretische Phänomenologie besteht. Es gibt nicht unwichtige Interpretationen, Aussagen und Meinungen, die in dem Seefelder Aufenthalt die Entstehung der phänomenologischen Reduktion sehen möchten.[317] Ich unterscheide jedoch diesbezüglich *historisch* zwischen Entstehung und Bewusstwerdung, und *systematisch* zwischen den ersten methodischen Aufzeichnungen (vorbegrifflich) und dem ersten begrifflichen Gebrauch der phänomenologischen Reduktion.

Im sechsten Kapitel wurde gezeigt, dass bereits im *Manuskriptfragment F I 6/129* von 1904, die ersten systematischen Anzeichen zum Gedanken der Reduktion niedergeschrieben wurden. Der retrospektiv aussagende Husserl hat jedoch kein Bewusstsein davon. Er bezieht sich immer wieder auf den Sommer von 1905[318], nämlich auf die Seefelder Begegnung mit Pfänder (und Daubert), als die Entstehungsklimax des phänomenologischen Reduktionsgedankens. Diese Begegnung hat jedenfalls einen starken Eindruck auf Husserl gemacht. Aufgabe dieses Kapitels ist es, die zentrale Bedeutung der *Seefelder Manuskripte* für die Entstehung des Reduktionsbegriffs historisch zu präzisieren und systematisch zu differenzieren.

---

[316] K. Schumann 1973, 168f.
[317] Vgl. z. B. Cairns, Darion, *Conversations wich Husserl and Fink*. The Hague: Matinus Nijhoff, 1976; Fink, Eugen, *„Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik."* In: *Kant-Studien.* Bd. 38, 1933, 319-383. Wieder ausgedruckt in: ders. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966; und K. Schumann 1973, 162-183.
[318] Vgl. z. B. Ms. M III 5 III 1/84 (=VI, 170, Anm.), Ms. M III 5 III 2/76 (=VI, 246) u.a.

7.1 „Verlegenheiten Pfänder-Daubert“: Die Frage nach der Evidenz

Das Manuskriptblatt A VII 25/2a wurde bereits in Seefeld von Husserl selbst „Verlegenheiten Pfänder – Daubert“ betitelt.[319] Aus diesem Titel und dem Inhalt des aus dieser Begegnung entstandenen Manuskripts lässt sich schließen, dass Husserl bezüglich der phänomenologischen Methode in „Verlegenheiten“ geraten ist. Es lässt sich auch fragen, worin die sogenannten „Verlegenheiten“ bestand. Diese Frage lässt sich heute nicht ohne Zweifel beantworten. Aus den unerschöpflichen Interpretationsmöglichkeiten, durch welche diese Frage sich beantworten lassen könnte, möchte ich hier auf die sachlich philosophische und spezifisch methodische zielen: Eine Grundfrage bezüglich der Vorgehensweise eines philosophischen Unternehmens, die nicht gelöst werden kann und von deren Antwort der ganze Sachverhalt abhängt, wäre jedoch für jeden redlichen Selbstdenker wie Husserl ein Grund, sich in Verlegenheiten zu fühlen. Im Manuskript wird eine Frage besonders pointiert, welche in zwei ähnlichen Formulierungen[320] Ausdruck findet: „Woher habe ich die absolute Gewißheit, daß <in> jeder Phase[321] der Dauer wirklich identisch dasselbe Braun — wenn ich jetzt unter Braun die Spezies (niederste Differenz) verstehe — gegeben ist? und wirklich „dieselbe“ Ausbreitung? Gibt es solch eine absolute Gewißheit?“[322] Auf Grund der grundlegenden Zentralität dieser Frage dürfte man sie in Erwägung ziehen, als das, worin die „Verlegenheiten“ Husserls bestehen könnten. Jedenfalls weist diese kritische Frage einerseits thematisch auf das Identitätsbewusstsein[323] des Zeitdinges (das dauernde Braun),[324] andererseits auf den methodischen Aspekt des Habens der absoluten Gewissheit von ihm, d. h. des Rechtsbewusstseins in der Form der Evidenz, im Rahmen der phänomenologischen

[319] Schumann korrigiert die unbasierte Vermutung von Rudolf Bohem, Herausgeber des Manuskripts in Husserliana X, und bezieht sich auf X, 458 und 237, Anm. 2. Siehe K. Schumann 1973, 173, Anm. 117.
[320] Ich folge hier der Reihenfolge der Formulierungen nach dem Ms. A VII 25, nicht nach der Herausgabe in X, 237f.
[321] Anders als R. Bohem transkribiert W. Biemel hier „daß <in> jeder Phase“, statt „daß <für> jede Phase“.
[322] A VII 25/2a = X, 239.
[323] Zu einer allgemeinen Darstellung des Identitätsbewusstseins im Zusammenhang der Wesenserschauung, anhand der *Dingvorlesung* von 1907 siehe oben Kapitel 3.3.2.1.
[324] Zur Auslegung des Braunes, das dauert, als das Zeitobjekt vgl. Ms. A VII 25/3a = X, 240. Dies wird deutlicher in seiner späteren (1917) Aufarbeitungen dieser *Seefelder Manuskripte*: „Zeitobjekt ist das sich Ausbreitende und nicht die Ausbreitung, oder das in der Zeit Verharrende“ (A VII 25/16a = X, 259).

Wahrnehmung hin.[325] Für den Zweck dieses Kapitels möchte ich mich zunächst auf den zweiten Aspekt beschränken, nämlich auf den methodischen Aspekt der Evidenz hinsichtlich der sachlichen Betrachtung. Dass diese Frage auf die Evidenz hinweist, bestätigt ihre zweite Formulierung: „Wovon habe ich Evidenz in der phänomenologischen Wahrnehmung und wobei habe ich ein indirektes und transzendentes Wissen hinsichtlich derselben Wahrnehmung?“[326] In dieser zweiten Formulierung merkt man, dass der Aspekt der Identität in den Hintergrund gerückt ist, und dass der Terminus „absolute Gewißheit“ vom Begriff der Evidenz ersetzt wird. Konkret verbleibt diese Formulierung im Rahmen der phänomenologischen Wahrnehmung. Auf den ersten Blick scheint eine Fragestellung bezüglich der Evidenz überhaupt nicht methodisch zu sein. Bevor ich die oben zitierte kritische Frage Husserls im Einzelnen analysiere und diskutiere, möchte ich eine legitime Frage bezüglich meiner Behandlung des Evidenzbegriffes berücksichtigen: Inwiefern darf man über die Evidenz als von einem methodischen Aspekt sprechen? Um Rechenschaft über diese Problemstellung zu geben, benötige ich den folgenden Exkursus als eine allgemeine Darstellung des Begriffes der Evidenz auszuführen. Hierzu soll das „Woher“ der „absoluten Gewißheit“ bzw. der Evidenz geklärt werden, und zwar in dem Sinne, wie die Evidenz operiert bzw. zu erreichen ist. Die Frage, ob es „solch eine absolute Gewißheit“ gibt, wird im Zusammenhang mit der Horizontalität beleuchtet.

7.2 Exkursus: Der Begriff der Evidenz in Husserls Werk

Entlang der Entwicklung von Husserls Denken erfährt der Evidenzbegriff seine eigene Entfaltung.[327] Dies zeigt sich nicht nur im Sinne einer Ergänzung und

[325] Dieselbe inhaltlich methodische Fragestellung wird zwei Mal auf demselben Blatt formuliert: „Woher habe ich die absolute Gewißheit....“ und „Wovon habe ich Evidenz...“ Sei hier gemerkt, dass der herausgegebene Text in X, 237ff. mit dem § 4 des Originalmanuskriptes anfängt. Auf den ersten Blick scheint diese Fragestellung überhaupt nicht methodisch zu sein, wenn man nicht vor Augen hat, dass es sich bei der „Evidenz“ um einen methodischen Begriff handelt.

[326] A VII 25/2a = X, 237.

[327] Zum Thema der Entwicklung des Evidenzbegriffs siehe Elisabeth Ströker, *„Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft.“* In: *Zeitschrift für philosophische Forschung.* Bd. 32, Meisenheim/Glan: 1978, 3-30.

Erweiterung, sondern vielmehr im Sinne der Notwendigkeit seiner Erläuterung. Diese aufklärende Auseinandersetzung führt seinerseits zur Vertiefung des Begriffes. Die Notwendigkeit der Klärung des Evidenzbegriffes wird im Denken Husserls vom Prozess der Konzipierung seines Wissenschaftsideals veranlasst. Daher ist ein ernstes und klares Verständnis der erkenntnistheoretischen Phänomenologie Husserls, als rigorose Wissenschaft des reinen Bewusstseins, unerlässlich, um einen korrekten Zugang zum Begriff der Evidenz haben zu können. Eine reife und zugängliche Darstellung seiner erkenntnistheoretischen Phänomenologie bietet Husserl weniger in seinem populären *Logos-Aufsatz* von 1910/11,[328] als vielmehr in seinem Werk *Formale und transzendentale Logik* von 1929.[329]

Die Evidenz, worauf jede wissenschaftliche Erkenntnis beruhen soll,[330] hat immer eine wichtige Rolle im Denken Husserls gespielt. Erst in den verschiedenen Versuchen, die Phänomenologie als rigorose Wissenschaft zu etablieren, ist Husserl genötigt, sie begrifflich zu differenzieren. Dementsprechend ist der Evidenzbegriff notwendigerweise im Zusammenhang mit der systematischen Methode, d.h. im Kern der Wissenschaftlichkeit der Phänomenologie überhaupt, zu verstehen.

7.2.1 Was die Evidenz nicht ist

Husserl macht von der (negativen) Klärungsart des Ausschließens Gebrauch. Auf Grund zahlreicher Missverständnisse in Form von Einwänden, Vorwürfen oder unwissenschaftlichen Vorgehensweisen seitens anderer phänomenologischer Ansätze, bemüht sich Husserl zu zeigen, was die Evidenz nicht ist.

Keine Evidenz der formalen Logik

Bereits in seinen Göttinger Vorlesungen von 1906/07 *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* zeigt Husserl, dass die Evidenz in der formalen Logik und in der erkenntnistheoretischen Phänomenologie unterschiedlich fungiert. Die Evidenz, von der die formale Logik Gebrauch macht, ist so zu sagen eine geliehene Evidenz. Sie wird nicht in der Logik selbst erworben, sondern wird vielmehr vorausgesetzt,

[328] In XXV.
[329] In XVII.
[330] XVIII, 29.

insofern sie bereits „an der Satzform hängt“.[331] Die Logik wird *de facto* durch die Evidenz ermöglicht. Die erkenntnistheoretische Phänomenologie hat hingegen die Aufgabe der Bewusstseinsherstellung von Evidenz(-en). Während die formale Logik sich mit Prädikaten, Sätzen, Theoremen, Zahlen usw. beschäftigt, handelt die erkenntnistheoretische Phänomenologie von „Rechtsquellen“. Husserl beschreibt die formale Logik als eine objektive Wissenschaft, die sich auf Sätze bzw. Satzverhältnisse oder -relationen und auf wissenschaftliche Theorien abstrahierend bezieht. Ihre Aufgabe besteht zum großen Teil darin, rein logische Theorien zu bauen, welche jedoch auf den hinter den erworbenen abstrakten Formen stehenden logischen Grundsätzen beruhen, die ihrerseits als Axiome formuliert werden.[332] Aus dieser minutiösen, vergleichenden Analyse zieht Husserl das kritische Fazit, dass die reine Logik auf dem logischen Wahrheitsbegriff beruht, wie z. B. der Aussagenwahrheit. Die erkenntnistheoretische Phänomenologie handelt dagegen von der apodiktischen Evidenz, d. h. sie beruht auf dem Begründungsbegriff der Urteilsevidenz.[333]

Kein Gefühl

In den selben Göttinger Vorlesungen von 1906/07 setzt sich Husserl mit dem Vorwurf bzw. dem Missverständnis auseinander, die Evidenz sei eine Art Gewissheitsgefühl. Husserl hält es für eine „törichte Rede“, von der Evidenz als einem Gefühl in der Erkenntnistheorie zu sprechen. Des Weiteren fragt er sich u.a.: „Woher wissen wir, daß dieses Gefühl die Wahrheit anzeigt?“[334] In *Ideen I* (III/1) setzt sich Husserl erneut mit den verkehrten Interpretationen der Evidenz als Gefühl auseinander. Dort versucht er nochmals klar zu stellen, dass von einem „Evidenzgefühl“ zu sprechen unrichtig ist. Denn Behauptungen über Gefühle wie die so genannten „Denknotwendigkeiten“ sind nichts anderes als theoretisch konstruierte Erfindungen.[335] Weiterhin sagt er, dass solche Auffassungen der Evidenz „nur solange möglich [sind], als man es nicht gelernt hat, Bewußtseinsarten rein schauend und wesensmäßig zu analysieren, statt über sie von oben her Theorien zu machen“.[336] Auch gegen die Verkennung der Evidenz im Sinne der cartesischen *clara et distincta*

[331] XXIV, 126.
[332] Siehe XXIV, 124f., s.a. XVIII, 168ff.
[333] Siehe XXIV, 125f.
[334] XXIV, 156.
[335] Siehe III/1, 46.
[336] III/1, 46.

perceptio grenzt sich Husserl u.a. in dieser Hinsicht ausreichend ab.[337] Für Husserl ist also die Evidenz in keinster Weise irgendein Gewissheitsgefühl, vielmehr handelt es sich dabei um einen methodischen Begriff. Seiner erkenntnistheoretischen Begründungsfunktion nach darf der phänomenologische Evidenzbegriff nicht mit der natürlichen oder psychologischen Evidenz verwechselt werden: „Also nicht die Evidenz der *cogitatio* als meiner *cogitatio*, des Erlebnisses als meines Erlebnisses, darf in Anspruch genommen werden, nicht die Evidenz des „*sum*", die im natürlichen, psychologischen Sinn meine Existenz feststellt."[338] Denn die phänomenologische Evidenz kommt erst durch die Mitwirkung der phänomenologischen Reduktion zur Geltung, insofern darunter eine „zweifellose", immanent erkennbare Evidenz verstanden wird.[339]

Evidenz und Horizontintentionalität

Im Jahr 1906/07 ist noch zu erkennen, dass Husserl eine Art absolute Evidenz im Sinne der Zweifellosigkeit beansprucht. Gegen 1928 wird jedoch gerade die Nuance der absoluten Zweifellosigkeit des Husserlschen Evidenzbegriffs eine tiefgehende Entfaltung erfahren. Durch die Entdeckung der *Horizontintentionalität* entwickelt sich die phänomenologische Evidenz, indem sie sich zur schärferen Selbstkritik öffnet.[340] Die beanspruchte absolute Zweifellosigkeit wird im Zusammenhang der Horizontintentionalität zur streng selbstkritischen Erprobung gebracht, denn „[d]en Wissenschaftler leitet [...] die Idee einer auf dem Wege der Kritik erreichbaren vollkommenen oder in systematischen Stufen zu vervollkommnenden Evidenz mit dem Korrelat eines erzielbaren oder approximierbaren wahrhaften Seins."[341] Husserl erkennt, dass die Evidenz selbst im Horizont steht, und damit auch die Möglichkeit ihrer Korrektion oder sogar der Enthüllung derselben als Täuschung.[342] Dem Husserlschen Evidenzbegriff nach ist die methodische Korrektion einer Evidenz nur durch eine andere Evidenz möglich, an der die erste „zerschellt".[343] Denn nur „[s]o verfahrend hat man stets von neuem lebendige Wahrheit aus dem lebendigen Quell des absoluten Lebens und der ihm

[337] Siehe u.a. XVII, 286f.
[338] XXIV, 216; s.a. 290f.
[339] Siehe XXIV, 216.
[340] Siehe XVII, 294f.
[341] XVII, 130.
[342] Siehe u.a. XVII, 164.
[343] XVII, 164.

zugewendeten Selbstbesinnung in der steten Gesinnung der Selbstverantwortung.“[344] Aus dieser Auseinandersetzung erkennt Husserl eine entsprechende Gradualität der adäquaten Evidenz, während er im Jahr 1913 Gradualität überhaupt nur der inadäquaten Evidenz zugeschrieben hätte.[345] Gerade in diesem Zusammenhang soll die Weiterdifferenzierung zwischen ‚vermeinter' und ‚echter' Evidenz verstanden werden.

Keine absolute Wahrheit

Damit ist auch gesagt, dass der Evidenzbegriff keinen absoluten Wahrheitsbegriff impliziert. Im Gegenteil, Husserl stellt ausdrücklich die absolute Evidenz als absolute Erfassung der Wahrheit in Frage.[346] Vielmehr vertritt Husserl ─ in diesem spezifischen Zusammenhang der Evidenz und der Horizontintentionalität ─ einen Wahrheitsbegriff, der keinen absoluten Charakter im Sinne einer unberührbaren dogmatischen Einsicht verbirgt. Die Rolle eines Absoluten wird hier vielmehr von dem Leben bzw. der Lebendigkeit des Sachverhaltes übernommen. Auf diese Weise wird die Wahrheit nicht unzutreffend verabsolutiert, vielmehr wird ihr absoluter Wert erst durch die systematische Auslegung ihrer Horizonte erkennbar. Entsprechend wird sie in ihrer „lebendigen Intentionalität“ betrachtet, „deren eigener Gehalt“ zwischen verschiedenen Gegebenheiten „unterscheiden läßt, und in der Enthüllung der zugehörigen intentionalen Implikationen zu allen Relativitäten führt, in die Sein und Geltung verflochten sind.“[347]

7.2.2 Was die Evidenz ist

Die Evidenz als Charakter der Gegebenheit

Grundlegend für ein klares Verständnis des Evidenzbegriffes ist, die fundamentalen Aspekte der phänomenologischen Noetik im Sinne der Phänomenologie der Vernunft vor Augen zu haben. Diese sind erstens die Intentionalität als funktionale Bewusstseinsstruktur in der Form der Korrelation von Bewusstsein und Gegenstand, zweitens die Wertunterscheidungen (z. B. zwischen

[344] XVII, 285.
[345] Siehe u.a. III/1, 321.
[346] Siehe XVII, 284.
[347] XVII, 285.

„Recht in sich ausweisendem“ und „Recht in sich nicht ausweisendem“) und drittens die innere Beziehung zwischen den Wertunterscheidungen und der Intentionalitätskorrelation. Gerade in dem Unterschied beispielsweise von Richtigkeit und Unrichtigkeit der speziesverschiedenen Bewusstseinsakte wird die Evidenz in ihrer Gradualität enthüllt. Denn es handelt sich ─ sehr allgemein gesprochen ─ in der Tat um einen Evidenzunterschied.[348] In einem Wertzusammenhang wird die Evidenz von verschiedenen Bedingungen beispielsweise je nach der Aktspezies oder der Bedeutungsgestalt bestimmt. Bezüglich des Phänomens ist die Evidenz, als Wertgradualität, ein Charakter der Gegebenheit, denn sie ist „ein Name dafür, daß es, wie der Noetiker behauptet und aufweist, einen Unterschied gibt zwischen Akten, die nicht nur meinen, es sei so und so, sondern dieses Seins und Soseins in der Weise des einsichtigen Schauens völlig gewiß und inne sind.“[349] Im Kontext der Noetik ist also die sachliche Angelegenheit der Evidenz die der Gegebenheit. Dies muss allerdings im Zusammenhang des systematischen Begründungsverfahrens verstanden werden.

Die Evidenz als Bewusstseinsleistung

In seiner Vernunftphänomenologie differenziert Husserl die Evidenz weiter als „die Einheit einer Vernunftsetzung mit dem sie wesensmäßig Motivierenden“.[350] In diesem Sinne ist sie die noetisch-noematische Bewusstseinsleistung, in welcher die Erfüllung der Intention, als Charakter der aktuellen Thesis, und das Moment der vernünftig motivierten Fülle, als die Eigenheit des speziellen Sinnmodus der Thesis, in der Form eines gewährleistenden und selbstbestätigenden Ganzen vorkommen.[351] Dieses Vorkommnis ist nichts anderes als eine ausgezeichnete Bewusstseinserfahrung, welche Husserl auch als das Wahrheitserlebnis bezeichnet, in dem der objektivierende Akt der vollkommensten Deckungssynthesis zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem stattfindet. In dieser Hinsicht hat die Wahrheit zwei Momente: einerseits ist sie der Sachverhalt als das Korrelat des identifizierenden Aktes, andererseits die Identität selbst als das Korrelat der deckenden Identifizierung. Der aktuelle Bewusstseinsvollzug, in dem die Wahrheit als volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem erlebt wird, wird

[348] Siehe XXIV, 154.
[349] XXIV, 155.
[350] III/1, 316.
[351] Siehe III/1, 317.

bereits in den *Logischen Untersuchungen* Evidenz genannt.[352] In diesem Zusammenhang entwickeln sich zwei Wahrheitsnotionen, die eng mit der Evidenz operieren. Die erste ist der kritische Wahrheitsbegriff als Richtigkeit im Sinne der Urteilsrichtigkeit, die zweite der analytisch-formale Wahrheitsbegriff als Wirklichkeit im Sinne des Bewährten, denn „[d]as Wahre ist jetzt das wirklich oder das wahrhaft Seiende als Korrelat der selbstgebenden Evidenz".[353]

7.2.3 Evidenz und Adäquation

Um die Evidenz als eine intentionale Bewusstseinsleistung in Bewegung verstehen zu können, muss hier auf einen wichtigen Begriff hingewiesen werden, nämlich den der Adäquation. Die Adäquation bezeichnet den Übergang vom Seienden schlechthin zum „wirklichen" Seienden. Durch sie werden die kategorialen Gebilde zur kategorialen Anschauung gebracht und in ihr werden sie als sie „selbst" ursprünglich gegeben. Als Überführung bezeichnet die Adäquation also die Bewusstseinsbewegung der Bewährung, in der die vermeinten Gegenständlichkeiten als „wirkliche" Gegenständlichkeiten erkannt werden.[354] Sie ist der Akt der Selbsthabe der Sache und als solche bildet sie die notwendige Voraussetzung der Evidenz als intentionale Leistung der Selbstgebung.[355] Die Evidenz als intentionale Bewusstseinsleistung der Selbstgebung wird von Husserl beschrieben als „die allgemeine ausgezeichnete Gestalt der „Intentionalität", des „Bewusstseins von etwas", in der das in ihr bewußte Gegenständliche in der Weise des Selbsterfaßten, Selbstgesehenen, des bewußtseinsmäßigen Bei-ihm-selbst-seins bewußt ist."[356] Bezüglich der erläuterten Adäquation und des zweiten, analytisch-formalen Wahrheitsbegriffes besagt Evidenz ─ neben der Bedeutung der ursprünglichen Selbsthabe „vom wahrem oder wirklichen Sein" ─ auch das Richtigkeitsbewusstsein im Sinne der ursprünglich aktuellen Angemessenheit zwischen Urteil und der ihm entsprechenden Wirklichkeit.[357]

---

[352] Siehe XIX/2, 651ff.
[353] XVII, 133.
[354] Siehe XVII, 127; VIII, 34.
[355] Siehe XVII, 129f.
[356] XVII, 166.
[357] Siehe XVII, 133.

7.2.4 Evidenz und Apodiktizität

Im Allgemeinen nennt Husserl das Notwendigkeitsbewusstsein überhaupt ‚apodiktisch', d. h. „ein Urteilsbewußtsein, in dem ein Sachverhalt als Besonderung einer eidetischen Allgemeinheit bewußt ist".[358] Im Zusammenhang der Evidenz bezeichnet die Apodiktizität jedoch das eigentümliche Moment der adäquaten Evidenz, in dem das adäquat gebende Bewusstsein „Anderssein ausschließt".[359] Sie bezeichnet dementsprechend auch das Charakteristikum der begründungsprozessualen Unmöglichkeit des Nichtseins eines aus adäquater Selbstgebung bzw. Selbsthabe erfassten Phänomens.[360]

Die Evidenz als die Bewusstseinsweise, die ihre intentionale Gegenständlichkeit im Modus des Originären hervorbringt,[361] ist schlechterdings nicht vom Begriff der Intentionalität zu trennen, denn sie ist auch als „Intentionalität der Selbstgebung" zu verstehen.[362] Als ‚Terminus technicus' darf sie allerdings weder als eine festgelegte Bewusstseinsstruktur noch als ein endgültig definierter, bewegungsloser Begriff betrachtet werden. Die Evidenz bezeichnet vielmehr das allgemeinste, rigoros wissenschaftliche Grundprinzip der „zwecktätigen" Methode der erkenntnistheoretischen Phänomenologie Husserls.[363]

7.3 Die Implikationen der Frage nach der Evidenz im Ms. A VII 25/2a

Mittels der vorhergehenden Ausführung eines allgemeinen Verständnisses der Evidenz als wissenschaftliches Grundprinzip der Methode der erkenntnistheoretischen Phänomenologie wird die Einsicht legitimiert, dass die Frage nach der Evidenz in der Tat eine methodologische ist: „Wovon habe ich Evidenz in der phänomenologischen Wahrnehmung und wobei habe ich ein indirektes und transzendentes Wissen

[358] VIII, 19.
[359] Siehe III/1, 317.
[360] Siehe VIII, 35.
[361] Siehe XVII, 176.
[362] XVII, 168.
[363] Siehe u.a. VIII, 26ff.

hinsichtlich derselben Wahrnehmung?“[364] Als Antwort auf den ersten Teil der Frage könnte man unschwer behaupten: vom Zeitobjekt. Aus thematischen Gründen kann man hier nicht auf das Zeitobjekt im Einzelnen eingehen, vielmehr möchte ich die Diskussion in erster Linie auf den zweiten Teil dieser Frage beschränken. Doch bevor ich auf den zweiten Teil der Frage übergehe, ist noch eine Bemerkung zum Verhältnis des ersten Teiles und der vorläufigen Antwort zu äußern. Auf den ersten Blick scheint diese triviale Antwort (wovon? – vom Zeitobjekt) unumstritten zu sein. Das ist jedoch nicht, wonach hier gefragt wird, denn die Akzentsetzung liegt an dem Begriff der Evidenz. Die Frage ist also nicht, wovon ich eine Wahrnehmung *überhaupt* habe, sondern eher wovon ich Evidenz, bzw. wovon keine Evidenz, in derselben Wahrnehmung habe. Das Zeitobjekt wird phänomenologisch wahrgenommen. In dieser Wahrnehmung sind dennoch immanente Inhalte, von denen ein evidentes und ein nicht evidentes Bewusstsein gehabt wird. Gerade in diesem Sinne muss man zwischen *bloß* und *evident* Gegebenem unterscheiden. Daher ist es wichtig den zweiten Teil der Frage nun in Betracht zu ziehen. Im Zusammenhang mit dem Objekt betrifft der erste Teil der Frage die Evidenz als methodologisches Grundprinzip, der zweite eine methodische Vorgehensweise, welche auf der Evidenz gründet: „...wobei habe ich ein indirektes und transzendentes Wissen hinsichtlich derselben Wahrnehmung?“ Dies erinnert beispielsweise an den im sechsten Kapitel (bes. 6.3) bereits diskutierten Suppositionenausschluss. Wenn man auf die Diskussion des *Manuskriptfragmentes F I 6/129* (Text Nr. 19 in: X) zurückgreift, kann man die Ähnlichkeiten beider Formulierungen komparieren, um zu erkennen, dass es sich im Wesentlichen um eine und dieselbe Sache handelt, nämlich um immanente Annahmen. Dort hieß es „Suppositionen“, hier „indirektes und transzendentes Wissen“. Hier überprüft der Phänomenologe wiederum, welche Bewusstseinsinhalte über eine Evidenz im Sinne der adäquaten Selbstgegebenheit verfügen und welche nicht. Indirektes, transzendentes Wissen, als Wissen *per se*, ist immanenter Inhalt; als indirektes bzw. transzendentes gilt es jedoch hier wie dort für den erkenntnistheoretischen Phänomenologen als Annahme, Supposition, Meinung. Erst durch die Bewusstseinsleistung der Evidenz wird die Erkennung der nicht evidenten Inhalte erreicht. Und es ist durch diese Differenzierung von adäquaten Selbstgegebenheiten und bloßen Gegebenheiten, dass die Grundbedingungen für die

[364] A VII 25/2a = X, 237.

reduktive Maßnahme zur Freigabe des reinen Bewusstseins errungen werden. Es zeigt sich hier also, dass das methodologische Verhältnis zwischen Evidenz und der reduktiven Maßnahme sogar die Struktur der zitierten Frage bestimmt. Das konkrete „Wovon habe ich Evidenz?“ bezieht sich auf das „Wobei habe ich indirektes Wissen?“ gerade in dem selben Sinne, wie Evidenz, als Differenzierungsgrundbedingung, und Reduktion, als selektiver Ausschluss, systematisch Bezug zueinander nehmen.

7.4 Die „Nota” auf das Blatt 2a des *Seefelder Manuskriptes*: zum *Terminus technicus* „phänomenologische Reduktion“

Anders als in der veröffentlichten Wiedergabe dieses Manuskriptes, fängt Husserl im Manuskript selbst nicht mit der Fragestellung nach der Evidenz an, sondern mit einer Deskription der phänomenologischen Wahrnehmung eines Wahrnehmungsinhaltes, nämlich des Braunes. Die noetisch-noematische Struktur ist bereits in icherzählerischer Beschreibung impliziert: „ich nehme wahr“ (noetisch) „diesen braunen Inhalt“ (noematisch).[365] Und setzt der Icherzähler mit einer deskriptiven Wiedergabe mancher immanenten Selbstgegebenheiten bezüglich eines adäquaten Zeitbewusstseins fort: „Er ist ein Dauerndes. Er ist immerfort derselbe. Er bedeckt eine gewisse phänomenologische Ausbreitung.“[366] Nun bewegt sich der Phänomenologe vom selbstgegebenen Zeitbewusstsein zum objektiven Zeitbewusstsein, indem er inadäquate, d. h. transzendierende Bewusstseinsinhalte miteinbezieht: „Ich habe ihn gestern gesehen, seiner erinnere ich mich also heute. Er hat bis heute angedauert.“ Anscheinend will der Analysierende keine bloße deskriptive Phänomenologie betreiben, er möchte vielmehr allein das reine Bewusstsein erforschen und damit (reine) Transzendentalphänomenologie ausüben. Daher ruft er: „Transzendenz!“, denn die objektive Zeit, die Zeit der Welt und in der Welt und alle Aussage bzw. Bewusstseinsinhalte über sie, d. h. von ihr ausgehend, sind überhaupt nicht durch adäquate Selbstgebung, Selbsthabe, sondern durch

[365] X, 238.
[366] X, 238.

transzendierende Noesis im Bewusstsein bzw. als Bewusstsein vorfindlich. Dieser noetische Vollzug ist allerdings auf der Ebene der erkenntnistheoretischen Phänomenologie methodologisch streng untersagt: „Das Heute und Gestern darf ich natürlich nicht hereinbringen.“[367]

Offensichtlich darf der Phänomenologe keine objektiv zeitliche Kategorie in die transzendentale Betrachtung miteinbeziehen, denn diese gehören nicht zum reinen Zeitbewusstsein. Er erkennt, dass die Frage nach dem Zeitobjekt im Bezug auf seine Vergangenheit, nämlich „wie es gegeben war“, keine einfache Frage ist, welche zu kompliziert, und daher ungeschickt, für den Anfang der Analyse wäre. Trotzdem fragt sich Husserl in der Form einer Notiz – um vielleicht auf diese Fragestellung später zurückzugreifen –, ob dieses Problem, nämlich das des Gegeben-Gewesen-Seins auch durch die reduktive Maßnahme des Ausschließens der transzendierenden Bewusstseinsinhalte in Kombination einer Aktualisierung[368] durch die immanente Wahrnehmung der Erinnerung zu lösen wäre. Wie genau dies aussehen würde, erläutert Husserl hier nicht. Er notiert nur diese interessante Fragestellung vermutlich für seine spätere Forschungen folgendergestalt: „Nota! Kann ich aber nicht das Braun, so wie es gegeben war, durch phänomenologische Reduktion der Flaschen-Wahrnehmung jetzt erinnern?“ Die phänomenologische Reduktion findet hier also keine Ausführung auf eine vergangene phänomenologische Wahrnehmung (als Erinnerung). Diese kurze „Nota” ist allerdings der allererste Beleg der phänomenologischen Reduktion als spezifischer *Terminus technicus* für die besondere reduktive Maßnahme des Suppositionenausschlusses überhaupt. Methodologisch wird die phänomenologische Reduktion *qua* Begriff im behandelten *Seefelder Manuskript* auch nicht ausgelegt. Die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung dieser „Nota” beschränkt sich jedoch nicht auf die bloße Erwähnung des *Terminus technicus* der Reduktion *qua* Begriff; denn wenn die phänomenologische Reduktion im Fall der Vergangenheit bzw. des Erinnerns der phänomenologischen Wahrnehmung nicht ausgeführt, so doch – der philosophisch einfachen Grundlegendheit halber – in der Gegenwart bezüglich des analysierten Zeitobjektes gezeigt wird.

---

[367] X, 238. Das hier verwendete Verb des Hereinbringens scheint mir illustratorisch äußerst geschickt zu sein, weil es eine räumliche Bewegung von „draußen“ (von der Transzendenz des Bewusstseins) nach „drinnen“ (in die Immanenz des Bewusstseins) für den behandelten thetischen Vollzug figurativ bebildern kann.

[368] Mit „Aktualisierung“ meine ich hier das „zum Akt bringen“ – im Sinne des Hier (individuell und allgemein) und des Jetzt – durch die Erinnerung.

Husserl setzt also seine Analyse im phänomenologischen Jetzt fort: „Beschränken wir uns auf das in der Wahrnehmung Gegebene, phänomenologisch Gegebene: das „jetzt" gesehene Braun in seiner Dauer, Das Braun." Durch die reine Phänomenalität[369] des Braunes, die durch die Beschreibung des Braunes der Wahrnehmung und seiner verschiedenen Verhältnisse im Text zum Ausdruck kommt, bildet sich das Identitätsbewusstsein des Braunes in Selbstgebung und Selbsthabe. Auf der Basis dieser Phänomenalität beruht die Möglichkeit des Phänomenologen, das im Jetzt wahrgenommene Zeitobjekt in der jetzt ausbreitenden Wahrnehmung als *dasselbe* Gegebene zu haben.[370]

Ich möchte aber nicht auf die Konstitution des Identitätsbewusstseins[371] eingehen. Vielmehr ist es wichtig hierbei die Fragwürdigkeit, oder besser: die Fragwürde[372], welche aus dieser Auseinandersetzung entsteht: 1. Woher hat der Phänomenologe die Gewissheit oder Evidenz dieser ganzen Verhältnisse bezüglich des Zeitobjektes als reines Phänomen im Sinne der adäquate Selbstgegebenheit?[373] 2. Wie kann man zwischen bloßem Gegebenen und adäquatem Selbstgegebenen unterscheiden?[374] 3. Wie ist es überhaupt möglich, aus dieser Unterscheidung eine Trennung im Sinne eines Außer-Betracht-Setzens im Moment der phänomenologischen Analyse zu vollziehen? Alle diese Fragen sind der phänomenologischen Reduktion würdig – vor allem die letzte –, wenn man ihr in ihrer Entwicklung nahe kommen will.

---

[369] Mit „Phänomenalität des Braunes" meine ich ganz konkret das rein phänomenale Braun oder das Braun als reines Phänomen im Sinne seiner vorfindliche Verhältnisse, genau wie Husserl sie beschreibt: „Es dauert. Es bedeckt immerfort dieselbe Ausbreitung. Nun verändert sich dieses Braun, es wird dunkler, es verändert seine Ausbreitung, die Ausbreitung, die es bedeckt (X, 239)." Oder wie es weiter geht: „Das Braun als Einzelphase der Dauer dauert nicht, es ist ja bloß Phase. Wir haben viele Einzelphasen. Jede ist eine andere. Nicht vieles dauert, sondern eines, das Braun dauert. Das Braun dauert, und ich unterscheide in seiner Dauer Phasen. Das ist eine Abstraktion; ich unterscheide im eigentlicheren Sinn Strecken, Teildauern; in jeder dauert das Braun, und es dauert hindurch durch alle Strecken. Und das Braun, das dauert, bedeckt eine Ausbreitung, und es, dasselbe Braun, erstreckt sich durch alle Teile der Ausbreitung. Getrennte Ausbreitungen haben „dasselbe", d. h. hier das gleiche Braun. Getrennte Dauern haben ein gleiches Braun, ein Braun derselben identischen Spezies" (X, 239).

[370] Vgl. X, 239.

[371] Zu einer allgemeinen Darstellung des Identitätsbewusstseins im Zusammenhang der Wesenserschauung, anhand der *Dingvorlesung* von 1907 siehe oben Kapitel 3.3.2.1.

[372] Im Gedanke der Dignität des Fragens bzw. dieser Fragestellung bezüglich der phänomenologischen Reduktion. Ich versuche hier eine positive Nuance den Wörtern „fragwürdig", „Fragwürdigkeit", in der Regel negativ konnotiert, durch eine Akzentverlegung auf die *Würdigkeit* zu verleihen.

[373] Husserls Formulierung lautet: „Woher habe ich die absolute Gewißheit, daß <in> jeder Phase der Dauer wirklich identisch dasselbe Braun — wenn ich jetzt unter Braun die Spezies (niederste Differenz) verstehe — gegeben ist? und wirklich „dieselbe" Ausbreitung? Gibt es solch eine absolute Gewißheit?" (A VII 25/2a = X, 239)

[374] Siehe Exkursus zum Begriff der Evidenz oben Kapitel 7.2.

Es ist im Zusammenhang dieser drei methodologischen Fragen, dass der Gedanke der methodischen, reduktiven Maßnahme reift und durch diese – vielleicht als „Verlegenheiten" – der Weg zur Bewusstwerdung der phänomenologischen Reduktion als Begriff Husserl bereitet wird. Ich glaube, wie Husserl selbst in Briefen bezeugt, dass es in den Seefelder Sommerferien war, wann er die phänomenologische Reduktion begrifflich bewusst erfasst hat. Die Frage nach einer Niederschrift, die das bekundet, ist aber eine ganz andere. Ob in dem hier behandelten Manuskript – ich beziehe mich hauptsächlich auf die Manuskriptseiten 2a, 27b (des ursprünglichen Doppelblattes „W") und 3a-3b des Manuskriptes A VII 25 (*Seefelder Manuskript*) – die Idee der phänomenologischen Reduktion trotz aller Unvollkommenheit in der Tat „korrekt" und „rein"[375] von Husserl verfasst wurde, ist eine Interpretationsproblematik, in die ich nun eingehen möchte.

7.5 Ist die Idee der phänomenologischen Reduktion im *Seefelder Manuskript* (A VII 25/2a, 27b, 3a-3b[376]) zu lesen?

Sicherlich hat das *Seefelder Manuskript* eine zentrale Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte des Begriffes der Reduktion. Es weist jedenfalls eine implizite systematische Präsenz der phänomenologischen Reduktion auf. Dieser Aufweis ist jedoch sehr bedingt, denn in diesem Manuskript sind weder eine „korrekte", noch „reine" Erfassung der phänomenologischen Reduktion zu lesen in dem Sinne, dass es kein genügendes Material bietet, das mir ermöglicht, über „Korrektheit" und „Reinheit" überhaupt zu urteilen. Ebenso ist das Thema des Manuskriptes weder die Reduktion an sich, noch irgendeine „Dialektik" der

[375] Der hervorragende philosophische Archivar K. Schumann meint, dass es Husserl in den *Seefelder Manuskripten* (S. 2a, 27b, 3a-3b) „gelungen war", die Idee der Reduktion „korrekt und rein zu erfassen" (Schumann 1973, 169). Diese Behauptung ist offensichtlich von Husserl selbst (als sekundärer Husserl) durch seine auf dem ersten Blatt (A VII 25/1a) im Jahr 1917 nachgetragene Notiz beeinflusst. Dort schrieb Husserl: „Historische Note: In Seefelder Blättern (1905) finde ich schon Begriff und korrekten Gebrauch der „phänomenologischen Reduktion".

[376] Dies entspricht der Husserliana X in der folgenden Reihenfolge: S. 238, Z. 22 bis S. 239, Z. 24; S. 237, Z. 5 bis S. 238, Z. 21, S. 239, Z. 24 bis S. 240, Z. 28. Diese Reihenfolge meiner Lektüre entspricht der Entstehung des Manuskriptes. Dazu siehe Schumann 1973, 169-173. Schumanns Datierungen und Rekonstruktionen der Dokumente sind generell gut verifizierbar. Seine Interpretationen sind allerdings problematisch; nichtsdestotrotz interessant.

Wahrnehmung.[377] Anekdotisch ist es bekannt, dass Husserl oft während des Denkens parallel mittels seiner Gabelsberger Handschrift seine Forschungsmanuskripte[378] niedergeschrieben hat. Eine Niederschreibung, die von dieser parallel denkenden Schreibweise bedingt wird, kann – nehme ich an – keine große Sorgfalt der redaktionellen Satzgestaltung widmen. Vielleicht darf diese Bedingung dieser Art Schreibens Husserls als eine Erklärung für die knappe Form mehrerer Stellen diverser handschriftlichen Überlegungen und Forschungen gelten, wo eine Ausführung erwünscht wird, und vor allem für deren äußere Struktur, welche ein sehr bewegliches Fragestellen (z.B. Perspektivenwechsel oder innerdialogischer Satzaufbau, u.a.[379]) darstellt. Eine äußere Struktur dieser Art, unter der erwähnten Konditionen, kann – so versuche ich andere Interpretationen zu verstehen – zu dialektischen oder postmodernen Lesarten führen.

Die These, die ich hier begründen möchte, ist, dass die spärlichen Hinweise betreffs der Reduktion, abgesehen von der einzigen begrifflichen Erwähnung[380] derselben, nur im Zusammenhang mit der Fragestellung zur Evidenz zu verstehen und zu bewerten sind. Diesbezüglich erweist sich hier vielmehr die *Evidenz* der phänomenologischen Wahrnehmung als grundlegende, methodologische Problematik des behandelten Dokumentes, wie bereits Edith Stein 1917 darauf durch ihre Betitlung am Rand dieses Manuskriptabschnittes hingewiesen hat. Eine dialektische Interpretation dieses Manuskriptfragmentes erweist sich nicht nur als ein entwicklungsgeschichtlich uninteressierter Ansatz, sondern auch im Thema Dialektik als philosophiegeschichtlich unzulänglich.[381]

---

[377] Ich beziehe mich hier kritisch auf die Interpretation Karl Schumanns. Hierzu siehe Schumann, 1973, 173-183. Nichts liegt mir ferner als die „dialektische" Auslegung Schumanns zu diskreditieren, denn ich denke, sie findet ihre Rechtfertigung aus einer synchronischen Perspektive. Meine entwicklungsgeschichtliche Interpretationsweise erlaubt mir jedoch weder synchronisch, noch anachronistisch, noch konstruktivistisch vorzugehen. In diesem methodologischen Zusammenhang soll meine kritische Distanz zu Schumanns Lesart verstanden werden, welcher im Grunde genommen auf einem perspektivischen Unterschied des Forschungsinteresses beruht.

[378] Neben der üblichen Bedeutung der Bezeichnung „Forschungsmanuskript", besteht eine andere Nebenbedeutung, und zwar für Manuskripte, die für die Veröffentlichung bzw. dem engen Kreis außenstehenden Leser ursprünglich nicht gedacht wurden.

[379] Der Perspektivenwechsel kann ohne Schwierigkeiten beispielsweise an Hegels ersten zwei Kapiteln seiner *Phänomenologie des Geistes* von 1807 erinnern. Husserls Ausführung ist jedoch hier sehr davon entfernt, eine dialektische Darlegung à la Hegel zu sein!

[380] Die einzige Erwähnung, die auf das Jahr 1905 zu datieren ist.

[381] Zur Hegelschen Dialektik siehe Rainer Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen.* Hamburg: Meiner Verl., 2001. Für eine allgemeine Darstellung der „Modernen" Dialektik bzw. dialektischen Denkens von

7.5.1 Der spezifische Forschungsrahmen der phänomenologischen Wahrnehmung im *Seefelder Manuskript*

Husserl fängt seine Seefelder Ausführung mit einer phänomenologischen Deskription einer konkreten phänomenologischen Wahrnehmung[382] an. Aus seiner Bemühung, transzendente Kategorien bzw. Inhalte in die deskriptiven Wiedergabe nicht einzubeziehen, lässt sich schlussfolgern, dass die Wahrnehmung in ihrer Immanenz beschrieben werden soll.[383] Der Phänomenologe unternimmt, ihren Inhalt in seinen phänomenologischen Reinheit, d. h. als reines Phänomen, zu deskribieren. Er situiert also seine Analyse in den Forschungsrahmen der phänomenologischen Wahrnehmung.[384] Aufgrund der Kontextualisierung dieses Forschungsrahmens unterscheidet Husserl zwischen zwei Arten von Wahrnehmungen, nämlich: die *transzendente* und *immanente* Wahrnehmung. Die transzendente Wahrnehmung verfügt über keine Evidenz (im Sinne der erkenntnistheoretischen Phänomenologie); dieser gegenüber zeichnet sich die immanente Wahrnehmung durch Evidenz auf Grund ihrer Adäquatheit aus.[385] Das Bewusstsein, dem sie entspricht, ist demzufolge ein reines, denn sie „enthält nichts von bloßer Intention“[386]. Ihr Phänomen (und seine Phänomenalität) wird in seiner Aktualität „in erfüllter Weise“ erfasst.[387] Hier zielt Husserl darauf ab, die eigentliche phänomenologische Wahrnehmung als immanente Wahrnehmung zu bezeichnen. Doch im ersten Versuch von der phänomenologischen bzw. immanenten Wahrnehmung beschreibend Rechenschaft zu geben, misslingt dem Phänomenologen eine adäquate Darstellung auszuführen. Im Moment dieses vorübergehenden, phänomenologisch analytischen Misserfolges wird die Fragestellung der Evidenz und – mit ihr – das Thema der methodischen reduktiven Maßnahme an dieser Stelle[388] der handschriftlichen Abhandlung eingeführt.

Kant bis Sartre siehe Wolfgang Röd, *Dialektische Philosophie der Neuzeit*. München: C.H. Beck, ^{2}1986.

[382] Zur allgemeinen Wesensbestimmung der Wahrnehmung siehe auch oben Kapitel 3.3.2.

[383] Vgl. z. B. A VII 25/2a (= X, S. 239, Z. 22-S. 239, Z. 5): „Das Heute und Gestern darf ich natürlich nicht hereinbringen. Beschränken wir uns auf das in der Wahrnehmung Gegebene, phänomenologisch Gegebene...“

[384] Vgl. A VII 25/2a (= X, S. 238, Z. 22-S. 239, Z. 24)

[385] Für eine ähnliche Differenzierung vgl. Husserls Unterscheidung zwischen „innerer“ und „phänomenologischer“ Wahrnehmung in: XXIV, 216f.

[386] Vgl. A VII 25/27b (= X. S. 238, Z. 7-21)

[387] Vgl. A VII 25/27b (= X. S. 238, Z. 7-21)

[388] Gemeint ist hier die Stelle, an der Husserl “Transzendenz!”ausruft.

7.5.2 Die Reduktion als Beschränkung

Unmittelbar nach der erwähnten Ausrufung, welche als ein selbstkritisch methodologischer Tadel gesehen werden darf, und nach der „Nota", wo die phänomenologische Reduktion als *Terminus technicus* zum ersten Mal in Husserls handschriftlichen Literatur erwähnt wird, versucht Husserl seine beschreibende Analyse auf das reine Phänomen, nämlich auf das rein Gegebene zurückzuführen. Dieser Versuch ist *de facto* eine knappe Ausführung der phänomenologischen Reduktion, obschon sehr rudimentär. Dabei heben sich eine Denkvollzugsart und eine *quasi*-zeitliche[389] Kategorie ab. Husserl spricht vom Denkvollzug der *Beschränkung* bezüglich des Forschungsobjektes, nämlich des in der Wahrnehmung gegebenen, reinen Phänomens; und von der (subjektiven) zeitlichen Kategorie der unmittelbaren *Aktualität*[390] der phänomenologischen Erfahrung im Sinne ihrer Gegenwärtigkeit. Denn um transzendente Inhalte streng außer Betracht zu lassen, wird es benötigt, dass der Analysierende seine Betrachtung zielgerichtet limitiert und, um Komplikationen auf diesem grundlegenden Niveau zu vermeiden, schlägt er vor, das reine Phänomen in seiner unmittelbaren Gegenwart, d. h. dem Jetzt und dem Diesen der Wahrnehmung, in die Analyse zu ziehen. Husserls Verfahrensweise lautet hier: „Beschränken wir uns auf das in der Wahrnehmung Gegebene, phänomenologisch Gegebene: das „jetzt" gesehene Braun..." Wichtig für die vorliegende Auslegung ist der Aspekt der Limitation auf das reine Phänomen, denn darin liegt das wesentliche Merkmal der reduktiven Analysenmethode, soweit das *Seefelder Manuskript* von 1905 sie herauslesen lässt. Die Idee hinter dieser methodische Limitation ist die des wissenschaftlichen Ethos, die Sache nicht unnötig auszuweiten (z. B. durch Konstruktionen, Voraussetzungen, Annahmen), in dem Sinne, dass jedes reine Phänomen absolute phänomenologische Notwendigkeit besitzen muss. Die bestimmende Notwendigkeit des phänomenologischen Gegebenen zu überschreiten, bedeutet über die Sache selbst, über das Forschungsobjekt an sich hinauszugehen. Die Prüfung dieser Notwendigkeit besteht

[389] Husserl verwendet das Präfix „quasi" um die Dimension des Subjektiven zu präzisieren. Beispielsweise in X, 5 („*quasi*-räumlich") und X, 189 („*quasi*-Zeitliches", beispielsweise bezüglich der Dauer). Hier meine ich also die subjektiv zeitliche Kategorie des Jetzt.
[390] Zum Thema der Aktualität der *cogitationes* siehe unten Kapitel 8.5.

allerdings im Begriff der Evidenz.[391] Daher versteht man die Beschränkung als eine methodische Nötigung der phänomenologischen Wissenschaft. Der Denkvollzug des Beschränkens ermöglicht also dem Phänomenologen sich auf die eigentliche Sache der Forschung zu konzentrieren und versichert ihm ein wissenschaftliches Verfahren, indem unnötige – d. h. nicht evidente – Ausweitungen vermieden werden. In Übereinstimmung mit der Voraussetzungslosigkeit des Wissenschaftsideals Husserls[392] wird hierdurch über phänomenologisch notwendigkeitslose Bewusstseinsphänomene nicht geurteilt.

7.5.3 Reduktion, Konstitution und die Analyseakte der „Abstraktion“

Dass die Reduktion auf ein nicht mehr konstituierbares Gegebene zurückführen soll, ist bestenfalls eine Missdeutung. Der Gedanke, dass es elementare Bewusstseinsphänomene gäbe, welche aufgrund seiner Elementarität nicht mehr hinterfragbar bzw. konstituierbar sind, mag hinter dem Husserlschen Platonismus stecken. Bei der phänomenologischen Reduktion handelt es sich aber nicht um eine Rückführung auf irgendwelche pure Phänomene, die gegeben aber nicht konstituiert sind. Vielmehr können reine Phänomene, auf welche die reduktive Rückführung zielt, auch – und es ist meistens so – aus unterschiedlichsten Konstitutionskomplexen bestehen. Das *Seefelder Manuskript* von 1905 bietet uns ein nahes Beispiel dafür an.

Der Phänomenologe richtet sein analysierendes Interesse an das Braun der Erscheinung einer Bierflasche.[393] Das Braun als reines Phänomen ist bereits ein konstituiertes Identitätsbewusstsein.[394] Eine detaillierte Erforschung dieses führt

[391] Siehe oben Kapitel 7.2.
[392] Zur Voraussetzungslosigkeit des Wissenschaftsideals siehe oben ab Kapitel 3.1.
[393] Der zu Missverständnissen führende Ausdruck des „uninteressierten Zuschauers“ Husserls gilt allerdings nur für die inadäquaten Phänomene, von denen das forschende Interesse abzulenken ist. Zum diesem Ausdruck siehe auch die Anmerkung bezüglich der Epoché von E. Ströker in: Ströker ([1]1971), 1987, 39: „Für mich, insofern ich sie ausübe, hat Husserl die nicht unmißverständliche Metapher des „uninteressierten Zuschauers“ gebraucht. Lieber möchte ich mich den ‚unbeteiligten‘ Zuschauer nennen: Unbeteiligt bin ich auf dieser Reflexionsstufe am Vollzug des Seinsglaubens – aber ich inhibiere ihn nur deshalb, weil er mich als Vollzug meines naiven Ich in seinem Fugieren gerade interessiert.“
[394] Zu einer allgemeinen Darstellung des Identitätsbewusstseins im Zusammenhang der Wesenserschauung, anhand der *Dingvorlesung* von 1907 siehe oben Kapitel 3.3.2.1.

einerseits zur näheren Bestimmung seines Seins, andererseits zur Erklärung seiner Konstitution. Die Erforschungsakte, wie beispielsweise die phänomenologische Beschreibung des Gegebenen, die ontologische Fragestellung,[395] die dialogische Struktur des Befragens und die analysierenden Abstraktionsakte z. B. des Unterscheidens,[396] u.a., gehören nicht mehr zur eigentlichen phänomenologischen Reduktion,[397] sondern werden sie erst im Rahmen der methodischen Restriktion der Reduktion vollzogen.

Im reinen Phänomen sind viele Aspekte seiner Phänomenalität zu erkennen. Dieses Erkennen, das durch die phänomenologische Analyse zustande kommt, ist ein Erkenntnisprozess, in dem Analyseakte[398] – wie z.B. das Zergliedern eines Gegebenen (oder eines Elementes der Phänomenalität eines Gegebenen) – vorkommen. Im behandelten Dokument nennt Husserl beispielsweise den Analyseakt des Unterscheidens von Phasen in der Dauer des Braunes „Abstraktion".[399] In diesem spezifischen Kontext gebraucht Husserl den Terminus ‚Abstraktion', um den Prozess des begreifenden Differenzierens im Rahmen der Reduktion zu bezeichnen.[400]

In Husserls Schriften tauchen begriffliche Fluktuationen nicht selten auf. Gerade diese philosophische Abnormität erschwert noch mehr ein klares Verstehen des bereits an sich komplizierten Denkens Husserls. Es wurde gezeigt, dass Husserl bereits 1904 im *Manuskriptfragment F I 6/129* (Text Nr. 19 in X, 187ff.) den Terminus ‚Abstraktion' verwendet hat, um aber die reduktive Maßnahme an sich zu kennzeichnen.[401] Im Unterschied zum Dokument *F I 6/129* wird hier im *Seefelder Manuskript* nicht die phänomenologische Reduktion mit dem selben Terminus der Abstraktion dargestellt, sondern ein Analyseakt, der obschon unter den

[395] A VII 25/2, §3 (= X, 239): „Das Braun, was ist das?".
[396] A VII 25/2, §3 (= X, 239): „Das Braun dauert, und ich *unterscheide* in seiner Dauer Phasen. Das ist eine Abstraktion; ich *unterscheide*..." Hervorhebungen vom Verf.
[397] Der Begriff der Reduktion entwickelt sich später in mehreren Reduktionsschritten bzw. Reduktionsakten, welche hier 1905 noch nicht vorkommen. Zur Entfaltung der Reduktion in mehreren Reduktionsakten siehe z. B. unten das 8. Kapitel; im Zusammenhang mit der Vorlesung von 1902/03, siehe oben das 5. Kapitel.
[398] Ich verwende hier den Terminus „Analyseakt" nicht als besonderen Begriff, sondern nur in der Funktion der Abgrenzung. Damit möchte ich nur den Reduktionsakt von den anderen Denkvollzügen in der phänomenologischen Analyse scheiden.
[399] Neben dem Analyseakt des Unterscheidens sind auch – spezifisch auf das behandelte Dokument bezogen – die „Reflexion" bzw. das „Reflektieren" oder das „Zerlegen" u.a. zu erwähnen (siehe A VII 25/3a = X, S. 240, Z. 7-24).
[400] A VII 25/2, §3 (= X, 239): „Das Braun dauert, und ich unterscheide in seiner Dauer Phasen. *Das ist eine Abstraktion*; ich unterscheide... " Hervorhebung vom Verf.
[401] Siehe oben letzten Abschnitt des Kapitels 6.3 und das Kapitel 6.4, passim.

Rahmenbedingungen der phänomenologischen Reduktion vollzogen wird, nicht mit dieser identisch ist. Während dort (*F I 6/129*) die Abstraktionsbedeutung des ‚Außerachtlassens' und der ‚Abwendung' in Kraft tritt, welche erst ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der Geschichte der deutschen Sprache zu belegen ist, wird hier (A VII 25/2a) die ältere Bedeutung des ‚durch Trennung bzw. Differenzierung Begreifens' (auch ‚Begriffsbildung') gemeint, welche bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu finden ist. Wir haben hier also einen und denselben Terminus zur Darstellung zwei verschiedener Denkvollzüge, nämlich einerseits die reduktive Maßnahme des Ausschlusses, andererseits den Analyseakt des begreifenden Unterscheidens. Dies ist seinerseits möglich gerade durch die zwei erwähnten Bedeutungen, welche das Wort ‚Abstraktion' intrinsisch innehat.

Diese kurze Ausführung dieser begrifflichen Fluktuation hat mir ermöglicht, die Differenzierung zwischen dem Reduktionsakt[402] und den Analyseakten, die im Rahmen der phänomenologischen Reduktion stattfinden, aber nicht mit dieser (bzw. mit Reduktionsakt) identisch sind, zu erörtern. Diese Differenzierung fungiert als Vorbereitung für die Erörterung der Weiterentwicklung der phänomenologischen Reduktion, denn in späteren Formulierungen Husserls werden – wie es gezeigt wird – weitere Reduktionsakte auftauchen, die neben den Analyseakten operieren werden.

7.6 Zusammenfassung und Ergebnisse

Mit der entwicklungsgeschichtlichen Differenzierung zwischen dem aktuellen Husserl und dem sekundären Husserl kann man sich wissenschaftlich und ansatzgemäß dem *Seefelder Manuskript* annähern, ohne dass sowohl der entwicklungsgeschichtliche, als auch der systematische Teil der Textanalyse im Vorfeld der eigentlichen Auslegung vom sekundären Husserl unwissenschaftlich bzw. dem Ansatz ungemäß bereits gelenkt und beeinflusst wird. Deswegen wird hier die doppelte Unterscheidung zwischen Entstehung und Bewusstwerdung (historisch), und zwischen den ersten methodischen, vorbegrifflichen Aufzeichnungen und dem ersten

[402] Der Begriff des „Reduktionsakt" wird bereits 1971 von E. Ströker in der Husserl-Forschung gebraucht (siehe z. B. Ströker 1987, 37).

begrifflichen Gebrauch (inhaltlich-systematisch) der phänomenologischen Reduktion gemacht. Ich habe durch eine spezifisch textgetreue Auslegung zu zeigen versucht, dass es sich beim *Seefelder Manuskript* – im Vergleich mit dem *Manuskriptfragment F I 6/129*! – nicht um die früheste Verwendung des systematischen Denkvollzuges der reduktiven Maßnahme handelt, geschweige denn um die Entstehung des Begriffes der Reduktion. Im Zusammenhang mit den drängenden Bezügen des sekundären Husserls auf den Seefelder Aufenthalt bzw. Manuskript von 1905, könnte man vielleicht zu diesem Punkt erschließen, dass das *Seefelder Manuskript*, was der Reduktion entwicklungsgeschichtlich anbelangt, vielmehr der Ort ist, an dem Husserl seine Bewusstwerdung über die Reduktion als methodischen Begriff (re)lokalisiert. Mit anderen Worten dürfte man sagen, dass es sich hier um Husserls Bewusstwerdung der methodischen Zentralität der Reduktion und der phänomenologischen Reduktion an sich als operativer Begriff überhaupt handelt, wie er sich selbst darüber in einer Art ihm gegenüberstehende Personifikation seiner „konstitutiven" Phänomenologie äußert: „Die konstitutive Phänomenologie, seitdem sie *zum ersten reinen Selbstbewusstsein* ihres methodischen Sinnes durchgebrochen ist (1905 mit der phänomenologischen Reduktion), hat ihre absolut eigene Konsequenz".[403]

Eine grundlegende Voraussetzung der vorliegenden Arbeit ist das Wissen, dass ein philosophischer bzw. phänomenologischer Begriff vielmehr als seine terminologische Designation ist. In diesem Sinne will diese Arbeit kein kommentiertes Register der Wörter „Reduktion", „phänomenologische Reduktion" sein.[404] Deswegen darf man hier nicht das, was als die „erste" Erwähnung des Terminus technicus „phänomenologische Reduktion" gilt, zugleich für die erste methodisch-reduktive Aufzeichnung halten. Hier wurde gezeigt, dass der Vollzug – so grob und unausführlich wie er im *Seefelder Manuskript* auftaucht – der methodisch reduktiven Maßnahme des *Manuskriptfragmentes F I 6/129* von 1904 systematisch entspricht. Aus diesem Vergleich lässt sich die Bedeutung des *Seefelder Manuskriptes* bezüglich der Reduktion näher bestimmen. Die Bedeutung ist also folgendermaßen zu bewerten: erstens als der erste begriffliche Beleg, auf dem der *Terminus technicus* „phänomenologische Reduktion" bewusst verwendet wird, und zweitens als historische frühe Entwicklungsstufe, in welcher der Begriff reformuliert

[403] Hua-Dok. III/7, 89. Hervorhebung vom Verf.
[404] Für eine sehr nützliche Arbeit in diesem Sinne siehe Bossert 1973.

und systematisch in manchen Feinheiten entfaltet wird. Gerade die Aufzeichnung der Ausgestaltungen des Reduktionsbegriffes ist das Endziel dieser Arbeit. Durch diese erste komparatistische, systematische und entwicklungsgeschichtliche Darstellung des *Seefelder Manuskriptes* lassen sich folgende Ergebnisse zusammenfassen:

Im Hinblick auf den historischen Kontext des Seefelder Aufenthaltes Husserls hat sich eine grundlegende Frage identifizieren lassen, welche die Spannung des philosophischen Unternehmens trägt und von der der Sachverhalt konsequent abhängt („Verlegenheiten"). Diese Frage hat sich erwiesen als eine, die – neben dem Thema des Identitätsbewusstseins – auf den methodischen Aspekt der Evidenz, und folglich auf die Reduktion führt. Die untersuchte Grundfrage, in ihrer inhaltlich zweifachen Formulierung, lässt sich zusammenfassend und paraphrasierend folgendermaßen wiedergeben: Was verfügt über Evidenz in der phänomenologischen Wahrnehmung und welche Inhalte sind in derselben Wahrnehmung durch die phänomenologische Reduktion außer Betracht zu lassen?[405] Um diese Grundfrage als eine methodische analysieren zu können, habe ich zunächst den Begriff der Evidenz als das allgemeinste, wissenschaftliche Grundprinzip der phänomenologischen Methode im Allgemeinen dargestellt.

Dies hat mir ermöglicht, das methodologische Verhältnis zwischen einer ersten Evidenz und der reduktiven Maßnahme in der Struktur des fragenden Satzes zu erkennen. Es hat sich gezeigt, dass in diesem konkreten *Manuskriptblatt A VII 25/2a* diese vorläufige Evidenz als Differenzierungsgrundbedingung zwischen phänomenologisch Selbstgegebenem und bloß Gegebenem fungiert, während der intentionale Denkvollzug zum phänomenologischen Sichbeschränken (Reduktion) beispielsweise auf das direkte Wissen, als selektiver Ausschluss operiert.

Es wurde gezeigt, dass die „Nota", in der der allererste Beleg der phänomenologischen Reduktion als bewusster, spezifischer *Terminus technicus* für die reduktive Maßnahme des Annahmeausschlusses auftaucht, im Zusammenhang der phänomenologischen Beschreibung der phänomenologischen Wahrnehmung entsteht. Ein methodischer Fehler verursacht die selbstkritische Korrektur in der Form des

[405] Sei an dieser Stelle gemerkt, dass Husserl hier über keinen reifen Begriff der phänomenologischen Wahrnehmung – der inneren Wahrnehmung gegenüber – im Zusammenhang mit der phänomenologischen Reduktion verfügt. Demzufolge ist es hier noch nicht klar, ob die Reduktion eine Voraussetzung für die phänomenologische Wahrnehmung ist, oder umgekehrt. Siehe oben den Exkursus über die Evidenz, in dem – nach Husserls Darstellung – die Evidenz als Folge der Reduktion dargestellt wird.

Ausrufes „Transzendenz!“. Der Fehler bestand darin, dass der Phänomenologe Annahmen bezüglich des Zeitobjektes in die transzendentalphänomenologische Wiedergabe der phänomenologischen Wahrnehmung miteinbezogen hat. Unmittelbar nach der korrektiven Ausrufung wird die „Nota“ – im Originalmanuskript – in Klammern in den Textkorpus eingefügt. In der nächsten unmittelbaren Zeile nach den Klammern korrigiert der Phänomenologe methodisch seine Vorgehensweise mit dem Denkvollzug *des sich auf das phänomenologisch Gegebene Beschränkens*, was in der Tat der reduktiven Maßnahme entspricht. Inhaltlich handelt es sich hier also um die Reduktion, deren vollständiger *Terminus technicus* unmittelbar davor in der „Nota“ erwähnt wurde. Somit kann man erkennen, dass die zentrale Bedeutung des *Seefelder Manuskriptes* über die bloße Erwähnung des *Terminus technicus* der Reduktion hinausgeht, und dass sie (die Reduktion) inhaltlich – obschon noch rudimentär und knapp – ausgeführt wurde.

Im Versuch, den gedanklichen Kontext der Auseinandersetzung Husserls zu Verstehen, habe ich seine Fragestellung in drei grundlegende Fragen zergliedert. Im Grunde genommen wird hier gefragt, woher der Phänomenologe die Evidenz der Verhältnisse bezüglich des Zeitobjektes hat; wie man zwischen bloßem Gegebenen und adäquat Selbstgegebenem unterscheiden kann; und wie es möglich ist, aus dieser Unterscheidung eine Trennung im Sinne eines Außer-Betracht-Setzens im Moment der phänomenologischen Analyse zu vollziehen. Um diese drei grundlegenden Fragen ringt Husserl, wenn es um das methodische Fundament seiner phänomenologischen Erforschung der phänomenologischen Wahrnehmung geht. Daher gelten sie als der systematische Zusammenhang, in dem der Gedanke der methodisch reduktiven Maßnahme reift. Durch diese grundlegende Fragestellung (vielleicht als „Verlegenheiten“) hat sich die Gelegenheit zur Bewusstwerdung der phänomenologischen Reduktion – *qua* Begriff – für Husserl ergeben.

Nach einem genaueren Lesen des *Seefelder Manuskriptes* lässt sich feststellen, dass spärliche Hinweise betreffs der Reduktion nur im Nexus mit der Fragestellung zur Evidenz zu verstehen sind. Zudem hat sich die Evidenz der phänomenologischen Wahrnehmung als das methodologische Thema des behandelten Manuskriptes erwiesen.

Es wurde kurz erörtert, dass Husserl seine phänomenologische Analyse des Zeitobjektes in den Forschungsrahmen der phänomenologischen (bzw. immanenten)

Wahrnehmung delimitiert, wobei er diese von der transzendenten Wahrnehmung unterscheidet. Am Anfang seiner Erörterung schwankt jedoch seine Analyse zwischen der transzendenten und der immanenten Wahrnehmung. Methodische Fehler haben sich als die Ursache dieser (unwissenschaftlichen) Oszillation erwiesen. Gerade im Kern der vorübergehenden Fehlanalyse wird sie durch eine beschränkende Maßnahme methodisch korrigiert. Im Zentrum dieses Nexus taucht der Begriff der phänomenologischen Reduktion auf.

Inhaltlich habe ich Husserls Versuch, seine Analyse auf das rein Gegebene zurückzuführen, als eine knappe Ausführung der phänomenologischen Reduktion ausgelegt. Dabei hat sich das Zurückführen auf das reine Phänomen als ein methodischer Denkvollzug des *Beschränkens* gezeigt. Der Aspekt der *Limitation* auf das reine Phänomen hat sich also als das wesentliche Merkmal der reduktiven Analysemethode ausgezeichnet. Zudem hat sich auch herausgestellt, dass die Idee, welche die methodische Limitation bewegt, dem *wissenschaftlichen Ethos* entspricht, das untersuchte Phänomen nicht unnötig auszuweiten, gerade im Sinne der *wissenschaftlichen Strenge*, der *Voraussetzungslosigkeit* und, demzufolge, der *Evidenz*.

Schließlich runde ich das Kapitel mit einer exegetischen Anmerkung bezüglich der sprachlichen bzw. begrifflichen Fluktuationen Husserls und der Schwierigkeiten ab, die sie dem Interpreten bereiten. Bei dieser exegetischen Anmerkung handelt es sich zugleich um eine werkimmanente Textkomparation, in der das *Manuskriptfragment F I 6/129* und das *Seefelder Manuskript* (A VII 25/2a) hinsichtlich der reduktiven Maßnahme und des Terminus „Abstraktion“ bzw. „abstrahieren“ verglichen werden. Aus dieser textkomparatistischen Auseinandersetzung hat sich herausgestellt, dass Husserl einen und denselben Terminus gebraucht hat, um die unterschiedlichen Denkvollzüge der reduktiven Maßnahme des *Suppositionenausschlusses* einerseits und des Analysenaktes des *begreifenden Unterscheidens* andererseits in verschiedenen Manuskripten darzustellen. Die Betrachtung dieser begrifflichen Fluktuation hat eine fruchtbare Differenzierung zwischen dem Reduktionsakt und dem Analyseakt ermöglicht, welche eine Grundvoraussetzung für das Verständnis der Weiterentwicklung des Reduktionsbegriffes bildet.

VIERTER ABSCHNITT

SINNWANDLUNGEN DER PHÄNOMENOLOGISCHEN REDUKTION

8. Kapitel: Absolute Epoché und phänomenologische Reduktion in der Vorlesung *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* von 1906/07

Für die Frühentwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion spielt die Vorlesung *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* vom Wintersemester 1906/07 eine entscheidende Rolle. In dieser Vorlesung sind die ersten Anzeichen bezüglich eines Begriffstransfers im Sinne eines Bedeutungswandels zwischen der Epoché und der phänomenologischen Reduktion deutlich zu erkennen. Hier werden die Epoché und die phänomenologische Reduktion immer noch auseinander gehalten, es zeichnet sich aber eine artikulierte Annäherungsbewegung zwischen beiden Begriffen ab. In dieser Annäherungsbewegung kann man den Anfang der späteren begrifflichen Verschmelzung zwischen der Epoché und der phänomenologischen Reduktion sehen. Viele Unklarheiten bezüglich des Verhältnisses zwischen diesen beiden Begriffen, die in der Vorlesung *Die Idee einer reinen Phänomenologie* (im Folgenden als *Idee-Vorlesungen*) von 1907 vorkommen, lassen sich zum großen Teil durch ein korrektes Verständnis der grundlegenden Aspekte des begrifflichen Verhältnisses in der Vorlesung *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* von 1906/07 erklären. Beispielsweise lässt sich die Zweidimensionalität des Begriffes der Immanenz in den *Idee-Vorlesungen* von 1907 in der Vorlesung von 1906/07 anhand der Darstellung der phänomenologischen Reduktion sowohl methodisch, als auch inhaltlich entwicklungsgeschichtlich sehr gut nachvollziehen.

Ulrich Melle ediert den Text des Konvolutes *FI 10* als den zweiten Abschnitt der Vorlesung *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* von 1906/07. Husserl hat diesen Text mit dem folgenden Untertitel versehen: „„Noetik“, Theorie der

Erkenntnis und Phänomenologie".[406] Daher werde ich mich im Folgenden auf diesen zweiten Abschnitt als die *Noetik-Vorlesung* beziehen.

Obschon die Phänomenologie als Wissenschaft umfangreicherer ist als die Erkenntnistheorie, werde ich mich hier auf die Letzte als erkenntnistheoretische Phänomenologie weiterhin beziehen, weil Husserl in dieser Hinsicht in dieser Vorlesung von 1906/07 seine Gedanken vom Jahr 1902/03 nicht geändert hat, vielmehr konsequent fortsetzt. In diesem Zusammenhang herrscht entlang der ganzen *Noetik-Vorlesung* der folgende Satz: „Keine Erkenntnistheorie ohne Phänomenologie. Aber Phänomenologie behält auch Sinn unabhängig von der Erkenntnistheorie".[407] In tadelloser Kohärenz mit dem Verständnis der Erkenntnistheorie als erkenntnistheoretische Phänomenologie ist auch Husserls Einordnung der erkenntnistheoretischen und phänomenologischen Disziplinen als zusammengehörig gegenüber den psychologischen und empirischen zu verstehen.[408] Gelegentlich schreibt Husserl der Erkenntnistheorie, als erkenntnistheoretische Phänomenologie, eine Brückenfunktion zwischen der Sphäre der natürlichen Einstellung und der Sphäre der *cogitationes* bzw. der reellen Immanenz zu: „Vom natürlichen Bewusstsein muss uns die Erkenntnistheorie, und das ist ihr erstes, zum philosophischen Bewusstsein, vom empirischen zum phänomenologischen erheben."[409] Die erkenntnistheoretische Phänomenologie ist daher als der Anfang der Phänomenologie überhaupt zu verstehen.

In der vorliegenden Teiluntersuchung wird auf den Begriff der Stellungnahme und in ihr Verhältnis mit dem Rechtsbewusstsein eingegangen. Dies wird mit dem Hintergrundgedanken unternommen, dass Husserl in seiner Darstellung der Epoché von 1906/07 dieselbe auch als Stellungnahme darlegt, welche zugleich die Struktur des Rechtsbewusstseins aufzeigt. Darauf folgt eine detaillierte Untersuchung von Husserls Darstellung der Epoché. Außer den entwicklungsgeschichtlichen Aspekten wird im Rahmen dieser Darstellung das systematische Thema über Husserls Version der Erschließung der ersten Gewissheit des *cogito*-Argumentes in die Diskussion gezogen, welches ideengeschichtlich besonders wichtig sein dürfte. Im Kontext der

---

[406] Siehe XXIV, 476.
[407] XXIV, 217.
[408] Siehe XXIV, 211: „Die Unterscheidung, die ich Ihnen hier klarmachen will zwischen erkenntnistheoretischer und phänomenologischer Forschungsrichtung *einerseits* und psychologischer und naturwissenschaftlicher, empirischer Forschungsrichtung *andererseits* sind von einiger Schwierigkeit." Hervorhebungen vom Verf.
[409] XXIV, 212.

Darstellung der phänomenologischen Reduktion wird diese im Verhältnis einerseits zur Epoché, andererseits zur Intuition analysiert. Die eigenschaftlichen Merkmale der phänomenologischen Reduktion werden sowohl systematisch wie auch inhaltlich aus dem entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkt aufklärend dargelegt. Schließlich werden die einzelnen, spezifischen Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung zusammenfassend unterstrichen und ihr Zusammenhang mit dem nachstehenden Kapitel hervorgehoben.

8.1 Subjektivität und Rechtsbewusstsein

Am Anfang seiner *Noetik-Vorlesung* macht Husserl darauf aufmerksam, dass trotz der strengen Sachlichkeit der Theorien und der rigorosen Objektbezogenheit der Wissenschaften in dem wissenschaftlichen Diskurs „auch die Subjektivität zum Ausdruck“ kommt und darüber hinaus „den Sinn vieler Sätze“ der Wissenschaften bestimmt.[410] Dabei treten verschiedene Subjektivitätsäußerungen auf: Darstellungen über die historischen Tatsachen eines Forschungsgebietes, Biografien von Wissenschaftlern und „jede Erzählung eines wissenschaftlichen Schriftstellers über Motiv und Anlaß seiner Untersuchung“ im Allgemeinen.[411] Diesbezüglich unterscheidet Husserl zwischen außerwesentlichen und wesentlichen, zwischen bedeutsamen und bedeutungslosen Subjektivitätsäußerungen im wissenschaftlichen Diskurs. Husserl interessiert sich besonders für eine Art Subjektivitätsäußerung, welche er als – dem Sachverhalt gegenüber – „logisch wesentlich“ bezeichnet. Diese spezifische Art von „subjektiver Rede“ kann auf die historischen bzw. psychologischen Tatsachen verzichten. Diese Subjektivitätsäußerungen sind *logisch wesentlich* im nomologischen Sinne, insofern sie mit den vollzogenen, betroffenen Akten im Innersten zu tun haben. Sie tauchen meistens im Kontext von Begründungszusammenhängen auf. Husserl gibt die folgende Formel als ihre charakteristische Aussageform an:

a) „[W]enn oder weil eine so und so geartete intellektuelle Stellungnahme vollzogen worden ist,

[410] XXIV, 117.
[411] XXIV, 117.

b) eine gewisse weitere Stellungnahme vernünftig gefordert oder berechtigt sei.“[412]

Im Zusammenhang mit einem oder mehreren rein logisch-objektiven Sachverhalten und ihren Schlussfolgerungen, besteht die *vernunftmäßige* Möglichkeit eine *angemessene* Schlussfolgerung bzw. Stellungnahme zu treffen, die über die ersten hinaus geht, mit diesen aber in logisch-denkmäßiger Verbindung bleibt. Im Unterschied zu den logisch-objektiven Sachverhalten und Schlüssen (wie z. B. mathematische Sätze, Gleichungen oder logische Sätze wie der Satz vom Widerspruch), verfügen die *vernunftmäßige* Stellungnahmen über keine absolute Apodiktizität. Denn die Akzentsetzung liegt hier nicht in der Wahrheit der Aussage, vielmehr in ihrer Vernunftmäßigkeit, d. h. in der Angemessenheit der Stellungnahme im Bezug auf das Gegebene. Husserl bietet einige Redeweisen an, in denen die Vernunftmäßigkeit bzw. die Angemessenheit im Fall der Subjektivitätsäußerungen besonders klar vorkommt: „Wir wissen zwar nicht, ob A ist, aber *nach Maßgabe* der schon entwickelten Theorien haben wir „Grund“, ein „Recht“, es zu vermuten, es für wahrscheinlich zu halten usw.“[413] Besonders erleuchtend scheinen uns hier die Demarkationsbezugswörter „nach Maßgabe“ zu sein, denn sie markieren die Beziehung, die Grenzen und die Bedingungen, in denen die vernunftmäßige, angemessene Stellungnahme – beispielsweise der Vermutung, dass „A ist“ – erschlossen wird. Die „schon entwickelten Theorien“ gelten in diesem Beispiel als das Gegebene. Ein weiteres Beispiel bestätigt die hier angedeutete Struktur der vernunftmäßigen Stellungnahme: „Wenn jemand überhaupt das und das weiß und sonst nichts weiß, hat er ein Recht, so und so zu vermuten.“[414] Das Gegebene ist hier ein bestimmtes Wissen bzw. Nichtwissen. Das „Recht“ besagt nichts anderes als die Angemessenheit und daher die Vernunftmäßigkeit bezüglich des Gegebenen. Eine vernunftmäßige Vermutung kann sich letzten Endes – d. h. nach *neuem* Gegebenen – als unrichtig erweisen. Trotzdem *galt* die betroffene Vermutung nach dem Gegebenen als angemessen. Die Angemessenheit bezüglich des Gegebenen macht die Vernunftmäßigkeit der Stellungnahme aus. Mit anderen Worten: das Gegebene gibt das Maß, das Kriterium für die vernünftige Denkhandlung einer Stellungnahme. Husserl verwendet für diesen Sachverhalt das Wort „Recht“ bzw. „Rechtsquelle“. Im

[412] XXIV, 117.
[413] XXIV, 118. Hervorhebungen vom Verf.
[414] XXIV, 118.

oben zitierten Beispiel beschreibt er es in folgender Weise: „Im Wesen eines inhaltlich so und so bestimmten Wissens und Nichtwissens *gründet* das Recht eines *entsprechenden* Vermutens, Fragens, usw.“[415] Das Gründen des Rechts und das Entsprechen der Stellungnahme entsteht in der Dynamik der Beziehung neuer Bewusstseinsakte mit dem Gegebenen.

Husserl interessiert sich aber für die Universalität, die hinter der Denkhandlung einer vernunftmäßigen Stellungnahme steckt. Die Subjektivität kommt in der wissenschaftlichen Rede, in wissenschaftlichen Abhandlungen wie kleine Nähte im großen Gewebe der wissenschaftlichen Schlüsse, Beweise, Theorien zum Ausdruck. Das ist das Eine. Das Andere ist, dass diese Subjektivität nicht etwas individuelles ist, sondern etwas universales, vom Individuum unabhängig. Gerade die Allgemeinheit der Subjektivität ist das, was Husserl hier versucht zu erörtern. „Natürlich: Wissen, Vermuten, Fragen setzen ein Ich voraus, aber ob dieses ein menschliches oder tierisches, ein göttliches oder englisches ist, darauf kommt es nicht an. [...] Wenn Nixen oder Engel würfeln, urteilen, vermuten würden, so würden sie sich unvernünftig oder unberechtigt sich verhalten, wenn sie sich anders verhalten würden, als da eben die Natur der Wissens- und Vermutungssachlage es erfordert.“[416] Dieser Versuch Husserls wird hier dargestellt, weil er dabei – abgesehen von dem fiktionalen Rekurs der Nixen und Engel – von einer Abstraktion des Ich Gebrauch macht, die einer der Leistungen der phänomenologischen Reduktion sehr nahe liegt. So z. B. fordert Husserl eine Art Einklammerung, um das blumige Gerede über gewisse Vernunftvorstellungen (als kulturelles Gedankengut) zu vermeiden und die Individuumsbezogenheit aufzuheben: „Die mythische Rede von der Vernunft aber schalten wir aus, wenn wir auf die betreffenden Zusammenhänge selbst hinblicken und sehen, dass im Wesen der Akte Rechtsforderungen gründen und dass, unabhängig von der Zufälligkeit der Individuen und ihrer psychologischen Eigenart als menschlicher oder nicht-menschlicher, Begründungsformen berechtigt sind, die ihren Halt im generellen Wesen gerade solcher Akte, der Wahrnehmung, Erinnerungen, Erwartungen, der Urteile, der Vermutungen, Fragen usw. haben.“[417] Diese Ausschaltung wird hier nicht methodisch ausgeführt. Man kann jedoch erkennen, dass ihre Funktion sehr eng mit der Wissenschaftlichkeit der erörterten Sache zu tun

[415] XXIV, 118. Hervorhebungen vom Verf.
[416] XXIV, 118.
[417] XXIV, 119.

hat. Husserl möchte Rechenschaft über die Allgemeinheit der Subjektivität der vernunftmäßigen Stellungnahmen geben. Damit eine wissenschaftliche Nutzung und Wertung dieser Allgemeinheit erkannt werden kann, muss deren Darstellung über ein methodisches Darstellen verfügen. Zunächst möchte Husserl im Bereich des logischen Denkens bleiben. Daher muss er seine Darstellung des vernünftigen Denkens von jeder anderen poetischen Vorstellung über die Vernunft scheiden und abgrenzen. Des Weiteren muss er die allgemeine Struktur und bestimmte Formen der dargestellten Subjektivität aufdecken und ihr zugleich eine methodische Handhabung verleihen, um von der Subjektivität wissenschaftlich und für die Wissenschaft überhaupt reden zu können.

Nach Husserl besteht die Wissenschaft in mediatem Deduzieren, Induzieren und Fundieren. Aus dem Gegebenen zieht die Wissenschaft ihre Schlüsse. Durch das Vergleichen, Unterscheiden und das Klassifizieren, durch kritische Ausübung entwickelt sie eine methodische Bearbeitung, um ihre Gegebenheiten und Bestimmtheiten herauszuarbeiten und „zunächst feste Punkte als Ausgangspunkte“ zu schaffen.[418] Bezüglich der Naturwissenschaften bemängelt Husserl, dass sie begründen, aber es nicht „[ü]ber das Begründen selbst“ gesprochen wird.[419] Gleichgültig ob es sich um apophantische oder empirische Wissenschaften handelt, wird das Begründen selbst als Bewusstseinsakt, welcher nur dem Feld der absoluten Subjektivität gehört, nicht explizit, nicht wissenschaftlich thematisiert. Im Fall der empirischen Wissenschaften, führt Husserl weiter, bestehen ihre Begründungsprozesse in „einem großen Apparat von Beobachtungen, Experimenten, induktiven Feststellungen und Hypothesenbildungen; da spielen Wahrnehmungen, Erinnerungen, Erwartungen, Annahmen, Vermutungen u. dgl. ihre Rolle, und zum Wesen dieser Akte gehören Begründungsprinzipien, die Schritt für Schritt eine wertende Rechtsbeurteilung normieren.“[420] Eben diese Begründungsprinzipien kommen in den Subjektivitätsäußerungen in der Form von vernünftigen bzw. vernunftmäßigen Stellungnahmen implizit und etwas verborgen zum Ausdruck. Sie zu enthüllen und in ihren Allgemeinheiten wissenschaftlich darzustellen, ist eine der wichtigsten Aufgaben der erkenntnistheoretischen Phänomenologie. Mittels dieses Bogens schafft Husserl die feine Übergangsausweitung von den Bewusstseinsakten

[418] XXIV, 4.
[419] XXIV, 119.
[420] XXIV, 119.

der vernunftmäßigen und angemessenen Stellungnahmen – wie die Vermutungen – zur breiteren Bewusstseinsaktenreihe der Wahrnehmungen, Erinnerungen, Erwartungen, beispielsweise.

Am Fallbeispiel der vernunftmäßigen Stellungnahmen haben wir gesehen, dass diese aus der angemessenen Möglichkeit zu erschließen sind, die auf einem rein logisch-objektiven Sachverhalt beruht. Im Fall der vernunftmäßigen Stellungnahme der Vermutung gilt die objektiv-sachliche, intellektuelle Stellungnahme des Sachverhaltes als das Gegebene. Im Fall der weiteren Bewusstseinsakte, die hinter den Begründungsprinzipien stecken, gelten nun die reinen Phänomene als das Gegebene. Dies wird in den nächsten Abhandlungen über die absolute Epoché und die phänomenologische Reduktion noch gezeigt.

Husserl nutzt die Naturwissenschaften als Einstieg für seine Erörterung, in der er die Bewusstseinsakte der absoluten Subjektivität methodisch darstellt.[421] Er betont, dass die Gegebenheiten der empirischen Erfahrung den Anfang jeder Naturwissenschaft ausmachen. Dem Wissensinteresse der Naturwissenschaft nach spielt die natürliche, empirische Erfahrung eine wesentliche Rolle. „In ihren Augen berechtigt also Erfahrung und darin liegt: Wahrnehmung berechtigt, Erinnerung berechtigt." Dies gilt in phänomenologischer Extrapolation auch für die Erwartungen und Vermutungen: „Unter gleichen Umständen, die in Wahrnehmung und Erinnerung aufgefaßt worden sind, gleichmäßig und ohne Ausnahme wiederkehrende Folgen begründen berechtigte Erwartungen und begründen berechtigte Vermutungen auf allgemeine Behauptungen über das Eintreten von Folgen der betreffenden Artung unter den zugehörigen gleichartigen Antezidentien."[422] Wie oben erwähnt, handelt sich bei den Bewusstseinsakten der Wahrnehmung, Erinnerung, Vermutung usw. als vernunftmäßige Stellungnahmen nicht um absolute Wahrheiten, sondern um die Angemessenheit bezüglich des Gegebenen. Husserl hebt dies hervor, indem er sagt, dass „jedermann weiß", „[d]ass Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung täuschen", und betont: „doch berechtigen sie". Der Bewusstseinsakt muss also nicht apodiktisch

[421] Dass die Subjektivität allen Wissenschaften zugrunde liegt, gilt auch für die reine Logik. Siehe XXIV, 121f. Auch die sogenannte apodiktische Evidenz in der Logik ist etwas Subjektives: „Also apodiktische Evidenz berechtigt. Apodiktische Evidenz, das Bewusstsein erschauter, aktuell erlebter (und nicht bloß anempfundener und vermeinter) Notwendigkeit ist doch etwas Subjektives, ein eigenartiges Erlebnis, und in ihm liegt ein Rechtsgrund. Jeder mathematische Schritt hat, wenn wir ihn als Schritt des Urteils fassen im aktuellen Beweisen, seinen Rechtsgrund in den Evidenzen der deduktiven Motivation" (XXIV, 122).
[422] XXIV, 120.

sein. Das Gegebene muss hingegen von Apodiktizität partizipieren. Apodiktizität besagt allerdings in diesem Zusammenhang nicht eine Art von phänomenologischer Infallibilität, sondern einen besonderen Sinnstatus der Gegebenheit. Ein Bewusstseinsphänomen ist apodiktisch, wenn es für dessen vernünftigen Zweifel – im Gegensatz zum dogmatischen, blinden Skeptizismus – keinen erkenntnistheoretischen Grund gibt und wenn „es zu bezweifeln keinen Sinn hat".[423] Die Erschließung dieses Sinnstatus benötigt ihrerseits einen methodisch sichernden Vorgang.

Das Recht einer vernunftmäßigen Stellungnahme ergibt sich aus der Angemessenheit zwischen dem Gegebenen und dem Bewusstseinsakt der Stellungnahme. Der Bewusstseinsakt ist im Grunde genommen ein denkmäßiges Gestalten der Gegebenheiten der Intuition. Der Bewusstseinsakt kann in verschiedenen Modi stattfinden: Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung, Vermutung, usw. Das denkmäßige Gestalten verfügt über Gesetzmäßigkeiten, deren Erkenntnis durch Deskription und Konstitutionsanalyse eine der zentralen Aufgaben der erkenntnistheoretischen Phänomenologie ist. Das Recht der verschiedenen Stellungnahmen beruht gerade auf den Gesetzmäßigkeiten. Diese treten ihrerseits in Bewusstseinskonstitutionen und Bewusstseinszusammenhängen auf. Diese Konstitutionen und Zusammenhänge werden von der Phänomenologie unter dem Motto der Bewusstseinsforschung und Wesensforschung im Allgemeinen untersucht, um die Gesetzmäßigkeiten in konkrete und einsichtige Gesetze wissenschaftlich zu fassen. Aus diesem Forschungsprogramm entwickelt sich eine Art von phänomenologischer Nomologie, „welche für solche Akte und Aktzusammenhänge die Normen für das Richtige und Unrichtige darstellt".[424]

Das Rechtsbewusstsein, das alle wissenschaftlichen Bewusstseinsakte trägt, konstituiert sich also im Zusammenhang der Urteilsmotivation. Dies besagt nichts anderes, als dass das Recht eines Bewusstseinsaktes, einer Beurteilung in einem konsequenten denkmäßigen Vollzug von in bestehender Beziehung zwischen Gegebenem und motiviertem Bewusstseinsakt infrage kommenden Begründungsprinzipien besteht. Wie das Rechtsbewusstsein sich konstituiert und welche Gesetze bzw. Begründungsprinzipien dabei eine Rolle spielen, versucht die Phänomenologie zu beantworten. Um sich überhaupt eine freie und klare Einsicht in diese Bewusstseinsforschung zu verschaffen, benötigt sie die methodische

[423] XXIV, 3.
[424] XXIV, 121.

Annäherungsweise. Die Zusammenarbeit der Epoché und der phänomenologischen Reduktion bildet die Methode, die dem Phänomenologen eine klare, wissenschaftliche, d. h. voraussetzungslose und methodisch gesicherte Einsicht in das Rechtsbewusstsein einer Grundstellungnahme bereitet.

Eine Familiarisierung mit den Termini des Rechts, der Rechtsquelle also auch des Rechtsbewusstseins bildet eine Voraussetzung für die weitere Diskussion, denn sie werden uns in der Darlegung des Textes der *Noetik-Vorlesung* weiter begleiten. Die Thematisierung des Rechtsbewusstseins als tragende Struktur jeder vernunftmäßigen Stellungnahme gewinnt an Bedeutung, wenn man vor Augen hat, dass die absolute Epoché 1906/07 auch als *skeptische Stellungnahme* formuliert wird.

8.2 Absolute Epoché und die Affirmation der Gewissheitsnegation

Wie in der Vorlesung von 1902/03 wird die Epoché vier Jahre später in der *Noetik-Vorlesung* auch im Kontext der Diskussion des *Skeptizismus als Methode* formuliert. 1902/03 hat Husserl die historische Skepsis als negative Erkenntnistheorie interpretiert, während er sie in der *Noetik-Vorlesung* von 1906/07 als eine erkenntnistheoretische dogmatische Theoriebildung sieht, deren historisch zweckmäßige Aufgabe darin besteht, die kritische erkenntnistheoretische Skepsis anzubahnen. Der historische, dogmatische Skeptizismus hat versucht, sich durch Beweise und Argumentationen in Theorien zu gestalten, während der kritische Skeptizismus in der Gestalt einer Stellungnahme und einer Methode zum Ausdruck kommt.[425] In der geschichtlichen Entwicklung der historischen Skepsis sieht Husserl eine Phase, in der sie aus dem Widerstreit über Erkenntnisformen und -methoden zur Schlussfolgerung gekommen ist, dass weder eine objektive Wahrheit, noch eine objektiv geltende Erkenntnis zu erschließen möglich sei.[426] Husserl schlägt eine interessante Interpretation für diese dogmatischen Theorien des historischen Skeptizismus vor. Er sieht in diesen Theorien keine ernsthafte Leugnung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis, vielmehr „die Unklarheit über Sinn und Möglichkeit der Erkenntnis hinsichtlich ihrer objektiven Geltung und Leistung“.[427]

[425] Siehe XXIV, 180.
[426] Siehe XXIV, 180f.
[427] XXIV, 181.

Im Zusammenhang dieser Interpretation verwendet Husserl den Terminus „Verlegenheit“ – der uns in der Diskussion der *Seefelder Manuskripte* auf eine prägnante Weise bereits begegnet ist – in einer positiven und produktiven Nuance. Der Terminus der „Verlegenheit“ taucht innerhalb der ersten siebzehn Abschnitte der Diskussion über die erkenntnistheoretische Skepsis (§ 33) zehnmal auf und steht in allen Fällen für die notwendige Verzweiflung der historischen Skepsis als Wegbereitung für die kritische erkenntnistheoretische Skepsis.[428] Er deutet die historische Skepsis als Ausdruck von erkenntnistheoretischen Verzweiflungen[429] teleologisch aus und legt diese als die produktive Motivation zur Entstehung der neuen erkenntnistheoretischen Skepsis aus: „Die teleologische Funktion dieser dogmatischen Skepsis in der Geschichte der Philosophie sehen wir aber darin, die kritische Skepsis, d. h. diejenige, die den notwendigen Anfang der Erkenntnistheorie ausmacht und ihren Boden dauernd bestimmt, vorzubereiten.“[430]

Die kritische erkenntnistheoretische Skepsis wird in der *Noetik-Vorlesung* als die methodische Voraussetzung der phänomenologischen Erkenntnistheorie dargestellt,[431] welche im strengsten Sinne keine Theorie, sondern methodische Aufklärung ist. Sie will nicht beweisen, begründen, vielmehr verstehen, aufklären. In diesem Kontext stimmt die Aufgabe der hier erörterten kritischen Skepsis mit der Arbeit der in der Vorlesung von 1902/03 dargestellten Erkenntnistheorie überein. Husserl formuliert die erkenntnistheoretische Fragestellung, welche das Aufklären bilden soll, indem er sich fragt, „was das denn sei objektive Geltung und wie sie sich im subjektiven Akt bekunde, wie im Erkennen, in seinen mannigfaltigen Gestaltungen, objektiv geltende Theorie zum subjektiven Besitz zu werden und dabei die an sich seienden Sachen zu treffen vermöge“.[432] In diesem Sinne will die Erkenntnistheorie „nichts weiter sein denn eine Selbstverständigung der Erkenntnis“.[433] Diese Selbstverständigung ergibt sich nur in der Form des aufklärenden Erkennens.

---

[428] Siehe XXIV, 178-187. Ich kann hier nicht in eine detaillierte Komparation zwischen den *Seefelder Manuskripten* und der hier behandelten *Noetik-Vorlesung* bezüglich des Terminus „Verlegenheit“ eingehen, denn dies benötigte eine sprach- bzw. literaturwissenschaftliche Untersuchung, die gerade den entwicklungsgeschichtlichen Rahmen der vorliegenden Arbeit überschreiten würde.
[429] Siehe XXIV, 184: „Jede skeptische Theorie ist Ausdruck der qualvollen Verlegenheit...“
[430] XXIV, 180.
[431] Siehe XXIV, 192.
[432] XXIV, 184.
[433] XXIV, 193. Siehe auch die Paralleltextstelle zur erkenntnistheoretischen Fragestellung: „Wir verstehen nicht, wie der Bedeutungsgehalt des Erkenntnisaktes als Satz eine ideale Einheit sein soll

Das erkenntnistheoretische Aufklären geschieht im Modus der Reflexion. Sein Reflexionscharakter erweist sich der Natur der Erkenntniskritik nach als notwendig, denn „[d]ie notwendige Rückbeziehung der Erkenntnisaufklärung auf sich selbst ist offenbar etwas zum Wesen der Erkenntnis als solcher Gehöriges.“[434] In der Reflexion besteht zu gleich die ganze wissenschaftliche Dynamik der phänomenologischen Analyse der Überprüfung, Klassifikation und Komparation von Erkenntnissen. In der phänomenologischen Betrachtung werden Erkenntnisse „von uns nicht nur vollzogen, auf vollzogene Erkenntnisse können wir auch reflektieren, sie in der Reflexion zu Gegenständen machen, über sie aussagen, sie miteinander vergleichen, sie klassifizieren usw. Wir können uns erkennend mit Erkenntnissen genauso beschäftigen wie mit anderen Gegenständen“.[435] Erkenntnis zum Gegenstand machen, besagt vor allem auch den noetischen Aspekt zur Betrachtung zu bringen. Eben diese Art von reflexiver Betrachtung ist eine der Möglichkeiten, die die Epoché leistet: die „noetische Wertung“.[436] Was hier als Reflexion thematisiert wird, ist nicht die traditionelle, philosophische Reflexion, sondern die spezifische phänomenologische Reflexion,[437] welche die intentionale Struktur des Bewusstseins aufweist und zugleich dieselbe analytisch berücksichtigt.

Die kritische Skepsis als methodische Voraussetzung der phänomenologischen Erkenntnistheorie nimmt ihre konkrete Gestalt als *absolute* Epoché an. Wir werden sehen, dass obschon die Neuformulierung der Epoché von 1906/07 terminologische Umgestaltungen aufzeigt, sie dennoch immer noch dieselbe Struktur und dieselben Elementardenkeinheiten wie in der Vorlesung von 1902/03 aufweist. 1902/03 hieß es *erkenntnistheoretische* Epoché. Dort wurde sie als die initiale Forschungsattitüde des Phänomenologen zum Zwecke der aufklärenden Erforschung der Erkenntnis dargestellt. 1906/07 wird die methodische Gestalt der kritischen erkenntnistheoretischen Skepsis dargelegt und als eine erste methodische Stellungnahme charakterisiert. Sie wird in der *Noetik-Vorlesung* absolute Epoché genannt. Als die erste Stellungnahme der beginnenden Erkenntnistheorie bildet sie

---

(und den Anspruch, ideale Einheit zu sein, erhebt doch der Satz als solcher) und wie eine solche ideale Einheit dem subjektiven Akt immanent sein soll“ (S. 197).

[434] XXIV, 193.

[435] XXIV, 197f.

[436] XXIV, 197.

[437] Zur phänomenologischen Reflexion siehe oben Kapitel 6.4.1.

keine eigenständige Methode an sich,[438] sondern nur den methodischen Anfang des umfangreicheren, phänomenologischen Verfahrens.

Aus der historischen Reflexion der Skepsis lässt sich ein erstes Gegebenes feststellen, nämlich die erkenntnistheoretische Unklarheit über das Wesen, die Möglichkeit und den Sinn der Erkenntnis überhaupt. Nach dem oben Ausgeführten (8.1), besteht die vernunftmäßige Möglichkeit im Bezug auf die gegebenen erkenntnistheoretischen Unklarheiten (als Nichtwissen), eine angemessene Stellungnahme zu treffen. Sie tritt in der Form einer *skeptischen* Stellungnahme auf, denn dieses Gegebene ist allerdings eine negative Gegebenheit. Husserl nennt diese skeptische Stellungnahme absolute Epoché und charakterisiert sie als den allerersten Schritt der erkenntnistheoretischen Methode: „Diese skeptische Stellungnahme, diese absolute Epoché, die keine Vorgegebenheit anerkennt und aller natürlichen Erkenntnis ihr *non liquet* als reine Urteilsenthaltung gegenübersetzt, ist das erste und Grundstück der erkenntnistheoretischen Methode."[439] Diese reine Urteilsenthaltung besteht in der erkenntnistheoretischen Suspendierung des empirischen Ich – auch als Psyche verstanden –, der Welt und aller Erkenntnisse der Praxis und der Wissenschaften.

Bevor wir in die Einzelheiten der Neuformulierung der Epoché eingehen, möchte ich vorweg die Hauptleistung derselben nach dem Text der *Noetik-Vorlesung* kurz darstellen. Der Vollzug der absoluten Epoché soll also die methodische Vorbeugung gegen die Annahme erkenntnistheoretisch ungesicherter Prämissen, Erkenntnisse und Wissens im Allgemeinen fungieren, ohne diese als falsche verwerfen zu müssen. Hier geht es nicht nur um die Wahrheit der Aussagen, als vielmehr um die Nachvollziehbarkeit, um das Verstehen selbst nach dem erkenntnistheoretischen Standpunkt. Allein in diesem Sinne „dürfen wir keine Wissenschaft zugrundelegen, keine wissenschaftlich begründete Tatsache oder Gesetzlichkeit als vorgegeben, bekannt, für erkenntniskritische Zwecke verwertbar gelten lassen".[440] Diese *präventive* Stellungnahme besagt aber nicht, dass „[a]lles falsch, alle Wissenschaft wertlos [ist]", oder dass „wir überhaupt nichts mehr

[438] Siehe XXIV, 193: „Die Epoché ist doch nicht selbst schon eine Methode, sie ist bestenfalls Bestandstück einer Methode."
[439] XXIV, 187.
[440] XXIV, 197.

aussagen [dürfen]“.[441] Es handelt sich vielmehr um eine vernunftmäßige, angemessene Stellungnahme angesichts der erkenntnistheoretischen Unverständnisse.

Husserl formuliert hier die absolute Epoché unter der prägnanten Denkhandlung des *Dahingestellt-sein-lassens* bzw. *Dahingestellt-bleibens*, um auszudrücken, dass der betroffene Sachverhalt nicht in Betracht gezogen wird. Er versieht seine Neuformulierung der absoluten Epoché mit einem detaillierten Inventar des auszuschließenden Erkenntnisinhaltes: „Daß ich bin, daß Dinge außer mir sind, dass eine Welt ist mit Sonne, Mond und Sternen: alles bleibt dahingestellt. Die festesten Erkenntnisse der Mathematik, die Axiome nicht minder als die Lehrsätze, die herrlichen Theorien der Physik, der Biologie, der Psychologie und jeder Wissenschaft sonst: alles bleibt dahingestellt, alles in Frage, alles ist auf dem erkenntnistheoretischen Standpunkt außer Aktion gesetzt, und nichts darf, mag es innerhalb der natürlichen Wissenschaften noch so hoch bewertet sein, jetzt als ein Vorgegebenes, ein angeblich absolut Zweifelloses in Anspruch genommen werden.“[442] Zu dieser Passage muss man zwei Aspekte vor Augen haben. Erstens, dass das Dahingestellt-sein-lassen bezüglich der Welt und der Wissenschaft auf der grundlegenden, erkenntnistheoretischen Unklarheit über den Sinn und Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt beruht, und zweitens, dass Husserl, indem er den Sachverhalt des empirischen Ich, als realexistierendes und als Psyche, und den Sachverhalt der aus diesem Ich bestehenden Relation bzw. Gegenüberstellung von einem Innen und einem Außen als dahingestellte Sphären thematisiert, das neutrale Erzählverhalten nicht verlässt.

Bezüglich des ersten Aspektes möchte ich nun die systematische Erklärung aufzeigen, wie das Infragestellen der ganzen Welt, der Erkenntnisse von Praxis und Wissenschaft aus der allgemeinen, erkenntnistheoretischen Unklarheit entspringt. Diese grundlegende Unklarheit wurde bereits als der erkenntnistheoretische Grundzweifel im Zusammenhang der Vorlesung von 1902/03 gedeutet.[443] In der *Noetik-Vorlesung* taucht er nun als *Fraglichkeit* über das Recht dieses Erkenntnissinnes bzw. -möglichkeit: „Ganz allgemein geht ja die *Frage* auf Möglichkeit, Sinn, Leistung objektiv gültiger Erkenntnis überhaupt; solange sie *nicht entschieden ist* oder vielmehr noch nicht einmal in Arbeit genommen ist, ist jede

[441] XXIV, 197.
[442] XXIV, 187.
[443] Siehe oben Kapitel 5.4.

Erkenntnis von ihr betroffen, sie ist ihrem letzten Sinn und Recht nach *fraglich*, also darf sie nicht als *unfraglich* vorausgenommen werden."[444] Im Unterschied zur cartesischen Tradition, deren Prägung noch in der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03 zu lesen ist, wird hier die *Fraglichkeit* über Sinn und Möglichkeit der Erkenntnis nicht in der ersten Person, sondern als unpersönlicher Erzähler des neutralen Erzählverhaltens formuliert. Dies bringt Husserl jedoch in seiner Umschreibung der ersten Gewissheit der erkenntnistheoretischen Forschung besser und deutlicher als in dieser Textstelle zum Ausdruck.

Bezüglich des zweiten Aspektes möchte ich nur hervorheben, dass Husserls Thematisierung des Inhaltes der Erkenntnis eines empirischen Ich an dieser Stelle nicht mit dem Ich-Erzähler bzw. einem nicht neutralen Erzählverhalten gleichzusetzen ist. Vielmehr versetzt er sich ansatzweise in ein personales Erzählverhalten, um den Sachverhalt des empirischen Ich und der Subjekt/Objekt bzw. Transzendenz/Immanenz Relation zu verdeutlichen, bleibt aber im Rahmen der sachlichen Beschreibung von Fakten und Vorgängen. Auf diesen Aspekt werden wir bei der Behandlung der Umformulierung der ersten Gewissheit des *cogito*-Argumentes zurückgreifen.

Die Suspendierung des empirischen Ich, der Dinge außerhalb dieses Ich, der Welt, der zwischen einem Ich und einer Welt bestehenden Relation, aller Erkenntnisse der Praxis und der Wissenschaften entspricht inhaltlich dem im fünften Kapitel bereits diskutierten Universalzweifel. Diese universale Urteilsenthaltung gründet allerdings auf der grundlegenden Fraglichkeit über Sinn und Möglichkeit der Erkenntnis, welche zugleich dem erkenntnistheoretischen Grundzweifel entspricht.[445] Trotz der inhaltlichen Entsprechungen bezüglich der Zweifel und deren Funktionen, muss man der Neuformulierung gegenüber gerecht sein. Die Neuformulierung der Epoché als absolute Epoché beinhaltet nicht den Begriff des Zweifels als eine leugnende, zentrale Operation. Diese Sachlage ermöglicht uns nicht mehr, das Dahingestellt-sein-lassen als einen *privativen* Denkvollzug zu bezeichnen, sondern eher als eine *präventive* Stellungnahme zu beschreiben. Die absolute Epoché als methodischer Ausdruck des kritischen, erkenntnistheoretischen Skeptizismus „leugnet [...] keine Erkenntnis, leugnet keine der vorhandenen Wissenschaften, [...] bestreitet sie in keiner Richtung, weder hinsichtlich ihrer praktischen Triftigkeit noch

[444] XXIV, 187. Hervorhebungen vom Verf.
[445] Siehe oben Kapitel 5.4.

hinsichtlich ihrer Rationalität.“[446] Der Zweifel kommt hier im Zusammenhang der erkenntnistheoretischen Verlegenheit als die „verzweifelnde Unklarheit“ über Sinn und Möglichkeit der Erkenntnis und über den objektiven Geltungsanspruch aller Wissenschaften vor. Gerade in diesem Sinne lässt der kritische, erkenntnistheoretische Skeptizismus „alle Erkenntnis und Wissenschaft dahingestellt“, indem „alle Erkenntnis und Wissenschaft er zum Problem [macht]“.[447]

Eben unter dem Stichwort „die Erkenntnis zum Problem machen“ hat eine der Eigentümlichkeiten der Formulierung der Epoché von 1906/07 ihren Ausführungsort. In der *Noetik-Vorlesung* gelang es Husserl seine eigene Version des *cogito*-Argumentes zu artikulieren ohne, erstens die Formulierungsform des personalen Erzählens und, zweitens den direkten Rekurs des Zweifelns zu gebrauchen. Während Husserl 1902/03 auf die Spannung des Zweifels bis auf das eigene Denken rekurriert, um feststellen zu können, dass „indem wir zweifeln, uns absolut sicher ist, dass wir zweifeln“,[448] beruft er sich in der *Noetik-Vorlesung* auf die erkenntnistheoretische Unklarheit an sich, als negative Gegebenheit – im Sinne des Nichtwissens als das Gegebene –, und zwar in neutraler Erzählverhaltensform (im Sinne der sachlichen Beschreibung der Fakten und Vorgänge). Auf diese Weise beschreibt Husserl den Erwerb der ersten Gewissheit durch die problematische Sachlage selbst: „Wenn nun alle Erkenntnis uns *problematisch wird* oder wenn Erkenntnis überhaupt uns *zum Problem wird*, dann liegt schon darin ein Erkennen und ein absolut Zweifelloses: nämlich dies, daß Erkenntnis überhaupt problematisch ist oder daß Erkenntnis überhaupt die und die Unklarheit birgt und darum *zum Problem wird*.“ Dies ist in der Tat eine Umschreibung der ersten Gewissheit, welche in der Version des *cogito*-Argumentes als zweifelndes Ich zum Ausdruck kommt, nämlich als *ego cogito* im Modus des Zweifelns. Hier hingegen leitet Husserl die erste Gewissheit nicht aus einem zweifelnden Ich, sondern aus den erkenntnistheoretischen Verwirrungen einer Gemeinschaft von Wissenschaftlern ab, welche in der Form eines neutralen „Wir“ vorkommt: „So dürfen wir doch als gewiß, als absolut gewiß aussagen, daß wir in dieser Verwirrung sind, daß Erkenntnis in der Reflexion die und die Probleme bietet, ein Satz, den doch keine vorgegebene Wissenschaft zu begründen hat und den auch

[446] XXIV, 185.
[447] XXIV, 185.
[448] Mat. III, 90f.

keine aufstellt.“[449] Die erste Gewissheit besteht also in der Affirmation der negativen Sachlage bezüglich der Erkenntnis überhaupt. Das Gewicht dieser Argumentation liegt anscheinend in der Affirmation einer Negation, nämlich in der Aussage, dass der Sinn und die Möglichkeit aller Erkenntnis eben ungewiss ist. Diese Aussage über die erkenntnistheoretische Ungewissheit aufgrund der erkenntnistheoretischen Ungewissheit zu leugnen, kann nur die betroffene Sachlage selbst bestätigen. Daher kann man nur mit absoluter Gewissheit diese Bestätigung positiv ausdrücken: Aufgrund der erkenntnistheoretischen Unklarheiten ist mit absoluter Gewissheit alle Erkenntnis vom Standpunkt der Erkenntnistheorie ungewiss. Diese Formulierung der ersten erkenntnistheoretischen Evidenz ist besonders interessant hinsichtlich der Solipsismus-Einwände vor allem wegen der gemeinschaftlichen und universalen Implikationen, welche die sachliche, neutrale Ausführungsform für sich bereiten, und weil in ihr die erste Gewissheit nicht aus dem individuellen Zweifel eines (isolierten) Ich erschlossen wird. Dass es sich hier um eine Umformulierung der ersten cartesischen Gewissheit handelt, bestätigt Husserl selbst, indem er auch die alternative, traditionelle Version bietet: „[I]ch mag zweifeln an allen Wissenschaften, ich mag zweifeln an der Existenz der Natur (an der Existenz meines Ich), ich mag zweifeln an was immer, aber so zweifelnd kann ich nicht zweifeln, daß ich zweifle.“ Im unmittelbar stehenden Satz bestätigt er seine Umschreibung, welche auf der oben erörterten Affirmation der erkenntnistheoretischen negativen Sachlage beruht: „Und dahin gehört auch das vorhin schon Benutzte: Die Verwirrung über die Erkenntnis empfindend, kann ich nicht zweifeln, dass diese Verwirrung <et>was ist, dass diese Unklarheiten sind.“[450]

Wie bei der cartesischen Fundamentalbetrachtung ist auch hier die konsequente Folge der ersten Gewissheit, dem Phänomenologen das Forschungsfeld des Denkens, des immanenten Bewusstseins zu eröffnen. Dass das Denken unabhängig von den erkenntnistheoretischen Verwirrungen besteht, ermöglicht, dass das immanente Bewusstsein in der Reflexion zum Objekt gemacht wird. Phänomenologische Reflexion besagt in diesem Zusammenhang, dass das logische Denken im logischen Denken und mittels seiner eigenen Logik erforscht wird. Seine Gesetzlichkeit wird auch nicht vorgegeben, sondern wird im Denkerlebnis selbst gegeben. In diesem Sinne erklärt Husserl, dass die „Erkenntnisse, die vollzogen

[449] XXIV, 197.
[450] XXIV, 198.

werden, keine vorgegebenen und erkenntniskritisch hinsichtlich ihrer Zulässigkeit ungeprüften Prämissen aus der Sphäre der transzendenten Fraglichkeiten“ verwenden. Und setzt er fort: „Jeder Schritt vollzieht sich in einer prinzipiell erlebten und in dieser Hinsicht beständig nachgeprüften Sphäre.“[451] Dies geklärt, soll beispielsweise jede Wahrnehmung unabhängig von der realen Existenz des Wahrgenommenen und unabhängig von der Unklarheiten über die Möglichkeit, den Sinn und den Modus der Auffassung als gegebenes Bewusstseinsphänomen gelten, denn „[s]ie ist ein absolutes Dies-da, etwas, an dessen Sein der Zweifel keinen Sinn hat“.[452] Durch die absolute Epoché gelangt man an das Feld der *cogitationes*, „der Phänomene, näher der Erkenntnisphänomene“. Man muss zuerst diese Sphäre der Phänomene erreichen, um dann die phänomenologische Untersuchung durchführen zu können: „[N]un gilt es, Fragen zu stellen, Analysen zu vollziehen und daraufhin zu klären.“[453] Die Sphäre der *cogitationes* ist jedoch nicht mit dem reinen Bewusstsein, mit den reinen Phänomenen gleichzusetzen. Denn wenn schon alle Erkenntnisse und alle Wissenschaften nicht als Gegebenheiten fungieren, sondern als bloße Phänomene, fungieren diese – *qua* Phänomene – nicht als Geltungen, sondern zunächst nur als Geltungserscheinungen und Geltungsansprüche.[454] Ob ein Phänomen eine phänomenologische Geltung besitzt, ob ein Phänomen als Gegebenheit angenommen werden darf, muss noch entschieden werden. Der phänomenologische Status eines erscheinenden Phänomens muss noch nach Adäquation und Evidenz geprüft werden. Der absoluten Subjektivität nach muss das Bewusstseinsphänomen seine absolute Gegebenheit im Sinne des reinen Bewusstseins noch erweisen. Die methodische

[451] XXIV, 199.
[452] XXIV, 199.
[453] XXIV, 199.
[454] Siehe, 199f.: „Darin figuriert alle Wissenschaft nicht als Gegebenheit schlechthin, sondern als Phänomen, nicht als Geltung, sondern als Geltungserscheinung, erscheinender Geltungsanspruch.“ Siehe auch die eine Paralleltextstelle: „Selbst wenn wir in der Tat zweifeln, eins ist gewiss, dass jetzt, wo ich zweifle oder in Frage stelle, die und die Wahrnehmungen (nämlich die aktuell vollzogenen) sind, dass in ihnen mir die und die Gegenstände erschienen, ebenso, dass der Gedanke „Naturwissenschaft“ ist, dass Naturwissenschaft als Phänomen ist, und wenn ich gerade die oder jene Theorien vergegenwärtigt habe, dass diese Theorienphänomene sind. Beliebige Wissenschaften, beliebige Theorien, beliebige Erkenntnisse nicht als Geltungen, sondern als Geltungsansprüche, als Geltungsphänomene sind, so oft ich als Erkenntnistheoretiker die betreffenden Wahrnehmungen, Gedanken, Theorienvorstellungen u. dgl. vollziehe. Indem ich allen Wissenschaften und allen korrelativen Gegenständlichkeiten wie Natur, Seele, Gott die *Charakterisierung der Fraglichkeit* verleihe, behalte ich alle übrig als Phänomene. Über diese Welt der Phänomene kann ich frei verfügen, das Phänomen ist als Phänomen und kann nach seinem Inhalt und Sinn erwogen werden (S. 198f.).“ Die „freie“ Verfügung über die Welt der Phänomene ist allerdings nicht frei im engen Sinne des Wortes, denn die „freie“ Verfügung benötigt eine wissenschaftliche Methode, deren Anfang die methodische Maßnahme der phänomenologischen Reduktion bildet.

Maßnahme, welche das Phänomen durch die Kriterien der Evidenz und der Adäquation prüfen soll, ist die phänomenologische Reduktion.

Unter den verschiedenen, erwähnten, neuen Nuancen bezüglich der Neuformulierung der Epoché in der *Noetik-Vorlesung* von 1906/07 sollte man mindestens vier hervorheben. Die erste besteht im Aspekt der Darstellung der Epoché als Stellungnahme. Diese ermöglicht uns, die Epoché als eine vernunftmäßige Schlussfolgerung zu begreifen, die als eine angemessene subjektive Form des logischen Denkens auftritt. Als solche Stellungnahme trägt sie ihr Recht in ihrer Angemessenheit zu der gegebenen Sachlage. Der nächste Aspekt entspricht der Nuancenbewegung, welche die Neuformulierung bei den zwei, im fünften Kapitel bereits dargestellten Elementardenkeinheiten aufweist. Die Funktion des *privativen Vollzuges der Abwendung* wird hier in der Form der *Vorbeugung*, d. h. der *präventiven* Maßnahme bezüglich der Annahme von erkenntnistheoretisch ungesicherten Prämissen, dargelegt. Hierbei ist Husserls ausdrückliche Akzentsetzung auf den *nicht leugnenden Charakter* der Epoché zu unterstreichen. Die zweite Funktion der *Interessenlenkung in die Immanenz* wird hier als die *Eröffnung des Forschungsfeldes des Bewusstseins*, im Sinne der Sphäre der *cogitationes*, thematisiert. Eine Errungenschaft unserer Darstellung besteht darin, Husserls Version der *Erschließung der ersten Gewissheit* schätzend erläutert und entwicklungsgeschichtlich bewertet zu haben, welche nicht aus dem – nach der cartesischen Tradition – meditierenden Ich, sondern *aus der erkenntnistheoretischen ungewissen Sachlage* selbst erschlossen wird.

8.3 Die phänomenologische Reduktion als „Phänomenierung“

Husserls Darstellung des Begriffes der phänomenologischen Reduktion wird in der *Noetik-Vorlesung* von 1906/07 bewusster und klarer als in den früheren Texten erörtert, sie verfügt jedoch über keinen konsequenten systematischen Aufbau. Die systematischen Schwierigkeiten lassen sich einerseits im Zusammenhang eines Begriffstransfers erklären, andererseits angesichts des darstellenden Mangels an Differenzierungen bezüglich der verschiedenen Sphären entlang des methodischen Ablaufes der phänomenologischen Vorgehensweise (siehe Abbildung 8.1) im Kontext verstehen bzw. tolerieren. Funktionelle Überschneidungen mit der absoluten Epoché

einerseits und der Intuition andererseits können als fruchtbare Entstehungsorte für einen Begriffstransfer im Sinne eines inneren Bedeutungswandels fungieren. Da bestimmte Funktionen bestimmte Relationen schaffen, bestehen dementsprechend auch inhaltliche Überlappungen bezüglich der von den jeweiligen methodischen Denkschritten betroffenen Sphären. Im Zusammenhang seiner Darstellung der phänomenologischen Reduktion bezieht sich Husserl oft auf das auszuschaltende Sein. In der Tat handelt es sich um zwei stufenunterschiedliche Begriffe von Sein. Je nach Kontext meint er mal das real existierende Sein, mal das Sein der *cogitationes qua* Bewusstseinsphänomene. In diesem Kapitel wird gezeigt, warum diese zwei Nuancen bzw. Stufen des Seins im Zusammenhang der phänomenologischen Reduktion zusammenfallen. Dies soll zum Verständnis des Mangels an Differenzierungen beitragen, wenn man bedenkt, dass Husserl in seiner *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* von 1906/07 versucht hat, einen ungeheueren Haufen von Aspekten der erkenntnistheoretischen Phänomenologie zu berücksichtigen. Es wird ebenfalls gezeigt, dass auch funktionellmethodische Aspekte sich im Zusammenhang der Darstellungen der phänomenologischen Reduktion sowohl bei dem einen methodischen Denkschritt, als auch bei dem anderen in der Form von Überschneidungen wiederholen. Beispielsweise findet man Denkhandlungen, die zuerst im Kontext der absoluten Epoché zu finden waren, nun aber auch bei der phänomenologischen Reduktion vorkommen; und welche, die zuerst in der phänomenologischen Reduktion zu sehen waren, jetzt aber auch bei der Intuition vorkommen. Im Zusammenhang der Diskussion dieser Aspekten verfolge ich die Besinnung über die phänomenologische Reduktion, dass eine ihrer eigentümlichen Funktionen die Reinigung der Immanenz ist und dabei die Eröffnung der Sphäre der reinen Immanenz bzw. des reinen Bewusstseins leistet. Ein anderes Ziel der vorliegenden Auseinandersetzung ist zu zeigen, dass es trotz der absoluten Epoché nötig ist, noch einen Ausschluss der Transzendenzsuppositionen aus dem Standpunkt der *cogitationes* zu üben. Dies wird vom methodischen Umstand ermöglicht, dass erst in der Sphäre der *cogitationes* eine methodisch gesicherte Reinigung aller immanenten Inhalte einsichtig wird. Auf alle diese Aspekten u.a. müssen wir eingehen, um ein angemessenes entwicklungsgeschichtliches Bild der phänomenologischen Reduktion auf der Höhe des Wintersemesters 1906/07 erwerben zu können.

Das empirische Ich, auch als Psyche verstanden, die Welt und alle ihre mundanen Erkenntnisse samt allen Wissenschaften wurden bereits durch die absolute Epoché dahingestellt gelassen. Dies wurde auf der Sphäre der natürlichen Einstellung vollzogen, wodurch der Phänomenologe in die immanente Sphäre der *cogitationes* eintrat. In dieser neuen Sphäre der Immanenz besteht dementsprechend die Möglichkeit der empirischen Apperzeption *per se* nicht mehr, wenn man methodisch konsequent und daher phänomenologisch wissenschaftlich verfahren will. Stattdessen „vollzieht er [der Erkenntnistheoretiker] die phänomenologische [Apperzeption], in der die empirische Apperzeption und das in ihr vollzogene empirische Urteil zum bloßen Phänomen degradiert und somit alle urteilsmäßige Setzung von Transzendenz ausgeschieden ist".[455] In sprachlicher Anlehnung[456] an der empirischen Apperzeption spricht Husserl hier von phänomenologischer Apperzeption, welche jedoch eine andere Struktur hat. Denn in der phänomenologischen Apperzeption besteht eine *Ausscheidung* und eine *Phänomenierung*. Es ist wichtig dabei, die phänomenologische Apperzeption und die phänomenologische Reduktion auseinanderzuhalten. Husserl sagt, dass die empirische Apperzeption – und deren Urteil – *in* der phänomenologischen Apperzeption degradiert *ist*. Die Ausscheidung und die Phänomenierung sind bereits vollzogen und daher ist in der phänomenologischen Apperzeption keine empirische Apperzeption an sich vorzufinden, sondern eine *degradierte* empirische Apperzeption, welche nur als Phänomen *qua* Bewusstseinserscheinung gilt. In diesem Sinne ist sie eine Erzeugung der phänomenologischen Reduktion, während die Reduktion selbst aus diesen zwei Momenten besteht. Die Ausscheidung besagt ihrerseits das Außer-Betracht-lassen jedes empirischen Urteils und der mit ihm verbundenen Transzendenzsetzungen. Mit *Phänomenierung* meint Husserl *das zum bloßen Bewusstseinsphänomen Machen*, wodurch jedes Urteil und jede Setzung an sich nur und allein als

[455] XXIV, 211.

[456] Hinsichtlich der sprachlichen Anlehnung an ursprünglich transzendenzbezogene Begriffe muss man bedenken, dass Husserl als Begründer einer neuen philosophischen Disziplin keine andere Begrifflichkeit als die vorhandene hat, welche er anwenden muss, um sich verständigen zu können. Seine Begrifflichkeit ist jedoch phänomenologisch beladen bzw. umgedeutet. In diesem Sinne jedes instinktive Sprachgefühl kann nur Schwierigkeiten bereiten. Ein klares Beispiel dieses Problems findet man an der Stelle der Erörterung von manchen Aspekten der immanenten Zeit: „Mögen alle diese Worte: Anfangen und Aufhören, Dauern und Sich-Verändern, Sich-schneller-oder-langsamer-Verändern, Diskontinuierlich-sich-Wandeln u. dgl., mögen sie alle auch *der Beziehung auf eine objektive Zeit beraubt werden*, sie behalten doch rein phänomenologisch auch ihren Sinn: *Auf die reinen Phänomene hinblickend* und *im reinen Schauen* sie *betrachtend*, finden wir an ihnen etwas vor, was den Worten entspricht" (XXIV, 221). Hervorhebungen vom Verf.

Bewusstseinserscheinung betrachtet wird. Diesbezüglich pflegt Husserl „auch von phänomenologischen Reduktion zu sprechen“.[457] Diese seltsame Bezeichnung der phänomenologischen Reduktion als *Phänomenierung* lässt sich am besten durch die typische Abgrenzungsdarlegung zwischen Psychologie und Phänomenologie schildern. Während die Phänomene für den Psychologen als „Erlebnis von erlebenden organischen Individuen gedacht“ und „in der Sphäre der teils physischen, teils psychophysischen Natur“ lokalisiert werden, gelten sie dem Phänomenologen nicht als Tatsachen selbst, sondern *nur* als Bewusstsein der betroffenen Tatsachen, Urteile und Akte. Daher spricht Husserl in dieser Hinsicht von einer *Degradierung*[458] in dem Sinne, dass die natürlichen, physischen oder psychophysischen Erkenntnisphänomene selbst „nicht mit ihrem transzendentem Gehalt in Anspruch genommen werden [dürfen]“.[459]

Diese einleitende Diskussion in Husserls Darstellung der phänomenologischen Reduktion von 1906/07 bildet nur die Oberfläche seiner Darstellungsversuche, während sich entwicklungsgeschichtliche Problematiken erst in deren Tiefe, d.h. in ihren besonderen Einzelheiten, erblicken lassen.

8.4 Die Suspension der Transzendenzsuppositionen

Ich möchte nun die Frage berücksichtigen, warum das empirische Ich und alle seine Implikationen nochmals außer Betracht gelassen werden müssen, wenn dies bereits durch die absolute Epoché geleistet werden sollte. Husserls erster Darstellungsversuch der Reduktion in der *Noetik-Vorlesung* von 1906/07 fängt *in effectu* mit der Thematisierung des empirischen Ich und dessen Suspension an. Interessant in dieser Darstellung ist u.a. die Einführung der Metapher des Glaubens, welche sich in der phänomenologische Begrifflichkeit (z. B. als „Existenzglauben“) etablieren wird. Mittels der Neuformulierung beabsichtigt Husserl die phänomenologische Reduktion Schritt für Schritt darzustellen. Wenn er vom Vollzug der Reduktion spricht, welcher „schrittweise“ geschehen soll, dürfte man erwarten, dass die Reihenfolge der Schritte einen Sinn bzw. einen Zweck hat. Nach Husserls

[457] XXIV, 211.
[458] Siehe XXIV, 210f.
[459] XXIV, 210.

Darstellung macht die empirisch-natürliche Apperzeption – welche an sich eine methodische ist[460] – den Ausgangspunkt für den schrittweisen Vollzug der phänomenologischen Reduktion aus. Husserls Ausführung lautet: „Nun vollziehen wir schrittweise die phänomenologische Reduktion. Dieses Ich gehört in die Sphäre der Fraglichkeit, der Transzendenz. Ich lasse es dahingestellt, ich wandle die eben vollzogene urteilsmäßige Setzung in ein Setzungsphänomen. Ich stelle mich dazu wie zu einem Glauben, in den ich mich hineinphantasiere (wie wenn ich von einem irrigen Glauben eines anderen spreche) und den ich nicht teile. Ich suspendiere den Glauben ohne jede weder bejahende noch verneinende Entscheidung. Ich habe dann das Ich-Phänomen. Natürlich bezieht sich die Suspension weiter auf die ganzen Naturverhältnisse des Ich, auf meine Geburt, auf meine Eltern, auf meine physische Umgebung, auf die ganze Welt mit der objektiven Zeit und dem objektiven Raum.“[461] Diese Passage beschränkt sich hauptsächlich auf die methodische Funktion der Transzendenzsuspension in Rahmen der Immanenz. Diese Transzendenzsuspension findet in einer horizonthaften Reihenfolge statt: erlebendes, empirisches Ich, die Biografie des Ich, seine physische Umgebung, dann die realexistierende Welt und ihre objektiven Kategorien und Maßstäbe.

Zur Beantwortung unserer Frage nach dem Warum der wiederholten Berücksichtigung des empirischen Ich, seines unmittelbaren Horizontes und der Welt, bestehen mindestens zwei schwerwiegende Aspekte, die man in Erwägung ziehen muss. Der erste hat mit der Möglichkeit eines Rückfalles in die natürliche Einstellung durch Bewusstseinsinhalte zu tun, welche trotz ihrer immanenten Beschaffenheit doch Kategorien, Relationen oder irgendwelche (transzendente) Reminiszenzen – im Sinne eines Denkhabitus – beinhalten, die explizit oder implizit auf die Transzendenz *setzenden* Bezug haben. Diese Gefahr besteht auch bezüglich der Aktualität bzw. Individualität der *cogitationes*. Dieser erste Aspekt zeigt sich überwiegend als einen systematischen auf. Der zweite ist hingegen ein Aspekt methodischen Charakters, welcher jedoch den betroffenen immanenten Sachverhalt wesentlich prägt. Unter dem methodischen Aspekt ist die Wiederberücksichtigung der Transzendenzsuppositionen im Zusammenhang einer methodischen Rekapitulation zu betrachten, die zugleich auf einer systematischen Perspektive beruht.

[460] Siehe XXIV, 212: „Der naturgemäße *methodische* Ausgangspunkt, von dem aus der Standpunkt der phänomenologischen Apperzeption zu gewinnen ist, ist die Psychologie oder, was auf dasselbe hinauskommt, die empirisch-natürliche Apperzeption.“ Hervorhebung vom Verf.
[461] XXIV, 212f.

Bezüglich des ersten Aspektes, muss man vorwegschicken, dass Husserl seine Darlegung der Reduktion auf der Sphäre der *cogitationes* aufbaut. Wenn er in seiner Darlegung nicht für nötig hält, zu erklären, warum das empirische Ich zur Sphäre der Fraglichkeit gehört, dürfte man angemessen vermuten, dass er auf die Diskussion über die Leistung der absoluten Epoché zurückgreift bzw. noch vor Augen hat. Man weiß also, dass das empirische Ich und seine horizonthaften Implikationen dem Bereich der Fraglichkeit angehören, weil gerade diese Sachen im Zusammenhang der Epoché thematisiert und ausdiskutiert wurden. Noch vor der zitierten Ausführung der phänomenlogischen Reduktion diskutiert Husserl die Möglichkeit der erkenntnistheoretischen Betrachtung der inneren Erfahrung, durch welche das Bewusstsein des *ego cogito* entsteht. Unmittelbar vor seiner Darstellung der Reduktion unterstreicht er die Problematik eines erlebenden Ich, das auf die real existierende Welt zurückweist. Dies besagt, dass man sich durch die Betrachtung selbst der inneren Erfahrung dessen bewusst wird, „es seien meine Erlebnisse, ich fasse sie in Beziehung zu mir, als meine psychischen Akte oder Zustände, auf".[462] Mit anderen Worten: Solange die *cogitationes qua* Phänomene aktuelle Phänomene sind, besteht aufgrund des ontologischen Charakters ihrer Aktualität eine systematische Verbindung zwischen ihnen und einem aktuell vollziehenden Ich. Trotz der Evidenz des *ego cogito* und der Eröffnung der Sphäre der Immanenz der geistigen Erlebnisse besteht auf dieser Ebene immer noch eine immanente (systematische) Beziehung zum erlebenden Ich, welche unvermeidlich in die bereits getilgte Welt zurückdrängt. Aus dieser sachlichen Schwierigkeit scheint die methodische Rekapitulation sinnvoll zu sein, wenn man bedenkt, dass in der Immanenz der Bewusstseinsphänomene qua *cogitationes* immer noch subtile Transzendenzsuppositionen in der Form von Kategorien, expliziten und impliziten Relationen oder des habituellen Vollziehens beharren. Dies wird unten im Detail noch geklärt werden.

Hinsichtlich der methodischen Rekapitulation, welche den zweiten zu besprechenden Aspekt betrifft, besteht die Möglichkeit, sie als eine Überschneidung sowohl bezüglich der Methode, als auch der betroffenen Sache zu verstehen. Aus der methodologischen Perspektive scheint es, sich in diesem spezifischen Aspekt um eine triviale Wiederholung des Dahingestellt-sein-lassens aller Transzendenzen zu

[462] XXIV, 212.

handeln. Aus dem Blickwinkel des Standpunktes, auf dem der methodische Denkschritt vollzogen wird, besteht eine sehr markante Differenz. Diese Rekapitulation des Dahingestellt-sein-lassens wird im Rahmen der phänomenologischen Reduktion nicht auf der Sphäre der natürlichen Einstellung zu einer anfänglichen, skeptischen Stellungnahme hin, sondern auf dem neuen Standpunkt der *cogitationes* zur reinen Immanenz fortgesetzt. Allein durch den neuen Standpunkt des Vollzuges verfügt er über einen anderen ontologischen und systematischen Status.

Die absolute Epoché als erkenntnistheoretische Stellungnahme, die auf der Sphäre der natürlichen Einstellung stattfindet und zugleich als die methodische Transition in die Sphäre der *cogitiationes* fungiert, partizipiert von methodischen Komponenten sowohl aus der natürlichen als auch aus der immanenten Sphäre. Die schlichte, anfängliche erkenntnistheoretische Reflexion und das Angemessenheitskriterium von denen sich die absolute Epoché bedient, gehören sozusagen in die vorgefundene natürliche Vernunft. Hingegen ist die skeptische Haltung des Dahingestellt-sein-lassens in der Transition zur intendierten, noch nicht in ihrer Vollkommenheit erreichten, phänomenologischen Einstellung zu lokalisieren. In dieser Hinsicht hat die absolute Epoché ein Moment, in dem sich zwei methodische Denkschritte aus zwei verschiedenen Sphären treffen und zusammen arbeiten. Dieses Moment kann als eine methodische Überschneidung gesehen werden. Diese Art von methodischer Überschneidung ist als positiv zu bewerten, wenn man bedenkt, dass die hier involvierte phänomenologische Methode keine abrupte und übergangslose Denkbewegung ist, sondern vielmehr einen Ablauf in graduellen Denkverschiebungen aufzeichnet.

Diese zwei Problemaspekte beschränken sich allerdings auf die funktionelle Elementardenkeinheit der Suspension von Transzendenzsuppositionen. Husserl erklärt, dass er keine Suspension im gewöhnlichen Sinne – etwa wie das Aufhängen von irgendwelchen habituellen, gewöhnlichen denkmäßigen Annahmen, als ob sie etwas materielles wären – meint, sondern im Sinne des Davon-nicht-Gebrauch-machens. Dabei deutet er die Transzendenzsuppositionen als eine Art Glaube, von dem kein Gebrauch gemacht wird, im Sinne der denkmäßigen Setzung und des impliziten Denkhabitus. Diesbezüglich fordert die phänomenologische Betrachtung die erkenntniskritische Distanzierung im Sinne einer Deshabitualisierung: „Ich mag glauben, aber innerhalb der kritischen Betrachtungen, innerhalb der ganzen

Erkenntnistheorie wird von keinem Transzendenzglauben Gebrauch gemacht. Nur als Objekt und als Gegenstand der Klärung (oder als Beispiel für eine Klasse von Klärungen) darf er dienen, nie darf das, was er glaubt, der Bestand des Sachverhalts, die Existenz der Sache, als gültig in Anspruch genommen und darauf gebaut werden.“[463] Diesen methodischen Denkschritt kennen wir schon im Kontext der absoluten Epoché. Er wird hier jedoch vom Standpunkt der Sphäre der *cogitationes* aus gedacht und rekapituliert. Diese Rekapitulation hat vor allem den Zweck einer streng methodischen Sicherung bezüglich der Suspension von Transzendenzsuppositionen. Die Akzentsetzung liegt dabei auf dem *Nie* und *Nirgends* möglicher Suppositionszulassung. In der Sphäre der *cogitationes* sich befindend darf der Phänomenologe von Kategorien, Relationen und von irgendeinem Denkhabitus niemals Gebrauch machen, die auf die erkenntnistheoretisch getilgte Transzendenz zurückdrängen könnten. In diesem Sinne sagt Husserl als Phänomenologe bezüglich der zu untersuchenden *cogitationes* und seiner methodischen Vorgehensweise, dass „ich nun diese Phänomene untersuche, sei es für sich, sei es in ihren Verflechtungen miteinander, und *ständig mich* in der phänomenologischen Sphäre *halte*, *nie und nirgends* eine Transzendenzsupposition *zulasse*, vielmehr eine jede unweigerlich mit dem *phänomenierenden* Vorzeichen versehe“.[464] Hier kann man sehen, wie die Suspension der Transzendenzsuppositionen auf der Formulierung des Annahmenausschlusses von 1904 aufbaut. Diese Passage lässt die Problematik der bereits angedeuteten Möglichkeit des Rückfalles in die natürliche Einstellung bei unvorsichtiger Bezogenheit auf ein aktuell vollziehendes Ich einerseits, und der Notwendigkeit der unablässigen Prüfung der untersuchten Phänomen andererseits, besonders hervorheben. Dementsprechend muss der Phänomenologe sich also ständig in der Sphäre der Immanenz bzw. der reinen Immanenz halten. Eine zweite mögliche Motivation der ständigen Prüfung kann die bestehende Möglichkeit der Zulassung von unbeachteten, unbewussten oder habituellen Transzendenzsuppositionen sein. Der gegebene Umstand, dass sich Transzendenzsuppositionen in den unterschiedlichsten Formen wie Kategorien, Relationen und habitualisiertes Denken in die immanente Sphäre infiltrieren, entfaltet Husserl hier nicht ausführlich. Manche

[463] XXIV, 213.
[464] XXIV, 213. Hervorhebungen vom Verf. Sei hier gemerkt, dass dieses Zitat in seinem textuellen Kontext als rhetorische Frage in Abgrenzung zur Psychologie formuliert wurde. Die rhetorische Formulierung wird allerdings den hier als Aussage zitierten Inhalt auch affirmieren.

Stellen seiner Ausführungen weisen jedoch darauf hin, dass er sich dieses Umstandes doch bewusst war. Beispielsweise kommt an einer anderen Stelle diese Problematik des unbeachteten bzw. impliziten Infiltrierens von Transzendenzsuppositionen vor, indem er bezüglich der phänomenologischen Reduktion die Funktion der Suspension zusammenfasst: „Alle unsere Urteile über Transzendenz dürfen nur als Objekte unserer Untersuchung, nicht aber als Prämissenurteile fungieren. Demgemäß gehört in die Sphäre der Phänomene im Sinn der Phänomenologie jede aktuelle Wahrnehmung, jedes aktuelle Urteil, es selbst als das, was es ist, nichts aber von dem, was in ihm wahrgenommen, geurteilt, in transzendentem Sinn gesetzt oder *implizit mitgesetzt* ist.“[465] Gerade diese *implizite Mitsetzung* ist das Entscheidende in unserer interpretativen Akzentsetzung.

8.5 Die generelle Abstraktion oder die Aufhebung des Seins zweiten Grades

In der oben zitierten Passage bezieht sich Husserl auf die *cogitationes qua* Phänomene als aktuelle Phänomene. Das ist eines der Charakteristika der *cogitationes*, nämlich dass sie *aktuell* sind. Gerade auf der Aktualität der Bewusstseinsphänomene beruht – ontologisch gesehen – ihre Individualität. In diesem Sinne ist jedes aktuelle Bewusstseinsphänomen ein Individuum, das als eine immanente Begebenheit gilt. Die bereits besprochene Problematik des vollziehenden Ich ist mit der Aktualität der Bewusstseinsphänomene sehr eng verbunden. Ich möchte aber nicht in die Thematik des empirischen Ich in dieser Hinsicht nochmals eingehen, sondern einen anderen Aspekt hervorheben, der mit der Aktualität der Phänomene intrinsisch verflochten ist. Das reale Sein – bzw. jede Seinssetzung – wird durch die absolute Epoché außer Betracht gebracht. Aus dem Standpunkt der Immanenz der *cogitationes* wird dann noch einmal das Sein ersten Grades thematisiert und samt allen implizit mitgesetzten Seinssuppositionen durch die phänomenologische Reduktion streng und konsequent dahingestellt gelassen. Die *cogitationes* haben als aktuelle Bewusstseinsphänomene ein bestimmtes Sein im Sinne ihres ontologischen Status. Dieses Sein der aktuellen Bewusstseinsphänomene gilt für unsere Diskussion der phänomenologischen Methode als ein Sein zweiten

[465] XXIV, 214.

Grades. Dieses Sein bereitet dem Phänomenologen manche Schwierigkeiten aufgrund der ontologischen Sachlage der Individualität der aktuellen Phänomene.

„Alles fließt und nichts verbleit. Und immer wieder ist das „dies" ein anderes Dies. Also der Satz „dies ist" ist etwas ebenso Fließendes wie das Gegenständliche, das er setzt."[466] In eindeutiger Anlehnung an den Satz Heraklits „πάντα ῥει", möchte Husserl hier die besondere Schwierigkeit schildern, die im Moment der begrifflichen Fassung der aktuellen Phänomene besteht. Nicht nur das realexistierende Gegenständliche in seiner absoluten Individualität ist etwas wissenschaftlich unfassbares im heraklitischen Sinne, sondern auch der das Gegenständliche tragende Satz als aktuelles, fließendes Bewusstseinsphänomen ist nach Husserls Darstellung nicht fest zu fassen. Sowohl das Sein ersten Grades als auch das Sein zweiten Grades sind nicht rein phänomenologisch, d. h. nicht methodisch gesichert, zu begreifen. Die aktuellen Phänomene „sind immerfort in Fluß, immerfort in Kommen und Gehen, und selbst in der „Dauer" liegt eine Art Fluß, immer wieder ist an der Dauererscheinung eine Jetztphase da, aber schon ist das Jetzt ein Gewesen und ein neues Jetzt ist dafür eingetreten. Immerfort schauend folgen wir diesem Fluß der Phänomene in der phänomenologischen oder präempirischen Zeit. „Dies ist", so können wir immerfort sagen. Aber „dies" besagt immer wieder nur eben das Dies des geschauten Phänomens in seiner jeweiligen Werdens- oder Seinsphase."[467] Sowohl der Gegenstand als auch der Akt sind im ständigen Fluss, auch wenn sie auf der Sphäre der *cogitationes* betrachtet werden, d. h. als bloße aktuelle Phänomene. Im Rahmen der phänomenologischen Zeit bestimmt die Aktualität der Phänomene ihre absolute Individualität. Dies besagt, dass das aktuelle Phänomen „und jedes Moment seines Inhalts ein absolut Einmaliges [ist], etwas, das nur als ein „dies" aufgezeigt, im phänomenologischen Schauen geschaut, aber nicht durch eine Bestimmung wissenschaftlich objektiviert werden kann".[468] Die Sachlage, dass das aktuelle Bewusstseinsphänomen *qua* Phänomen wissenschaftlich nicht zu erfassen ist, bildet das nicht unbedeutende Forschungsproblem, welches die phänomenologische Reduktion zu lösen hat. Gibt es überhaupt eine Lösung für dieses neu formulierte, alte Problem?

[466] XXIV, 221.
[467] XXIV, 221.
[468] XXIV, 223.

Husserls Lösungsversuch ist auch ein neu formulierter, alter Lösungsversuch: die platonisch inspirierte Suche nach dem Unveränderlichen, dem Wesen bzw. der Wesenheit (οὐσία) der Phänomene. Wie aber sollen diese Wesenheiten als phänomenologische Gegebenheiten methodisch zugänglich sein? In dem oben gegebenen Zitat deutet Husserl bereits darauf hin. Er meint, dass das aktuelle Phänomen samt seiner Inhaltsmomente trotz seiner begrifflichen Unfassbarkeit geschaut werden kann. In dem phänomenologischen Schauen besteht dann die Möglichkeit, das Sein zweiten Grades aufzuheben, indem der Phänomenologe die Individualität des Phänomens – und damit seine Existenz *qua* aktuelles Phänomen – unbestimmt lässt. Dies geschieht auch durch eine spezifische Urteilsenthaltung bezüglich der absoluten Individualität. Darauf folgt eine bewusste Erkenntnisintention im Bezug auf das allgemein Fassbare. Husserl trassiert hier eine Art Desaktualisierung des Phänomens: „Mögen die einzelnen Phänomene kommen und gehen, mögen sie in unfixierbarer Einmaligkeit im Strom des Bewußtseins verfließen: *ihre Existenz und individuelle Eigenart lasse ich bestimmungslos*. Darüber urteile ich nicht. Worüber ich allein jetzt urteilen will, ist das Allgemeine, das, was den Phänomenen überhaupt und was den immanent faßbaren allgemeinen Wesen überhaupt zukommt und nicht zukommt, das will ich bestimmen.“[469] Diese Urteilsintention seitens des Phänomenologen darf nicht mit einer Allgemeinheitskonstruktion verwechselt werden, denn es handelt sich vielmehr um das Aufnehmen des Übriggebliebenen nach dem, die Individualität – sei es als Einmaligkeit, sei es als Eigenart – bestimmungslos gelassen wird. In diesem Moment zeigt sich dem Phänomenologen das Wesen bzw. die Wesenheit, und zwar nicht als Bildung, sondern als absolute Gegebenheit bzw. Selbstgegebenheit. Husserl schildert die genauere Struktur der phänomenologischen Vorgehensweise, die hinter diesem Denkschritt der phänomenologischen Reduktion steckt, in einer Art Meta-Beschreibung folgendermaßen: „Wir schauen nun mit Evidenz, daß zum Wesen dieser Allgemeinheit „Phänomen überhaupt“ gehört einerseits das „dies“, sozusagen die *haeceitas*, die Individualität als solche, und andererseits ein Inhalt, der das Individuum ausmachende. Und dieser Inhalt fällt unter allgemeine Begriffe, die das begriffliche Wesen des Individuums unabhängig vom „dies“, von der Individualität aus machen. Daß zum Wesen jedes phänomenologischen Konkretums überhaupt,

[469] XXIV, 226.

jedes absoluten Phänomens die Form der Individualität und eine Mehrheit von begrifflichen Wesen gehört, welche die Artung des Individuums ausmachen, das ist eine allgemeine, in der Sphäre reiner Immanenz zu erfassende und absolut zweifellose Einsicht."[470] Es handelt sich also gar nicht um Allgemeinheitsbildungen, sondern um die Aufdeckung des absoluten Substrates des Phänomens überhaupt.[471]

Dieser Denkschritt bildet die Transition der phänomenologischen Betrachtung vom Standpunkt der Immanenz der *cogitationes* aus in die reine Immanenz des reinen Bewusstseins hin. Die Transition, die mit der Reinigung der *cogitationes* durch die Suspension der Transzendenzsuppositionen initiiert wurde, wird nun durch die generalisierende Abstraktion vollendet. Wenn wir uns den ganzen methodischen Ablauf von der absoluten Epoché bis hin zur generalisierenden Abstraktion der phänomenologischen Reduktion vergegenwärtigen (siehe Abbildung 8.1), zeigt sich eine konsequente Abstufungsbewegung sukzessiver Existenzen: die reale Existenz des psychophysischen Phänomens, die phänomenologische Existenz der *cogitatio qua* Phänomen, und der absolut ideale, ontologische Status des reinen Phänomens, des Wesens bzw. der Wesenheit. Nach diesem Muster bildet die generalisierende Abstraktion die zweite Elementardenkeinheit des Denkgrundgebildes der phänomenologischen Reduktion. Husserl erörtert, wie diese Bewegung von der phänomenologischen Existenz zum absolut idealen Status hin anhand der abstrahierenden Wesenseinsicht der phänomenologischen Reduktion genau arbeitet: „Wir dachten uns zunächst Phänomene als Gegebenheiten der phänomenologisch reduzierten Wahrnehmung, also nach der Reduktion der immanenten Wahrnehmung. Dann aber sollten wir uns für diese aktuell gegebenen Phänomene nicht interessieren als Dies-da, sondern hinsichtlich dessen, was die rein intuitiv und immanent an ihnen vollzogene Abstraktion und Generalisation an allgemeinen Einsichten zutage fördert." Die phänomenologisch konsequente Möglichkeit dieses Vollzuges der Abstraktion bzw. Generalisation besteht erst dann, „wenn die Phänomene *nicht* selbst in *ihrer individuellen Einzelheit* und *Seinsgegebenheit in Frage kommen* und wir somit *von ihrer* wirklichen *phänomenologischen Existenz keinen Gebrauch machen*".[472] Anhand der zitierten Quellen lassen sich zwei Momente in der Elementardenkeinheit

[470] XXIV, 226f.
[471] Diesbezüglich sieht Husserl mögliche Missverständnisse kommen und gibt sich dabei Mühe, sich gegen die Auffassung der Allgemeinheitsbildung klar und deutlich zu äußern: „Wir bilden darin keine Allgemeinheit, welche gerade diese Gegebenheiten und keine anderen umspannt, sondern diese Gegebenheiten als *diese* interessieren uns gar nicht" (XXIV, 226). Hervorhebung vom Verf.
[472] XXIV, 228. Hervorhebungen vom Verf.

der generalisierenden Abstraktion feststellen. Das erste Moment bildet die spezifische Urteilsenthaltung bezüglich der Individualität des Phänomens. Diese findet in der Form des Bestimmungslos-lassens statt und richtet sich allein auf die phänomenologische Existenz in ihrem Charakter der Einmaligkeit, Eigenart bzw. Einzelheit, sprich die immanente, aktuelle Individualität. Das zweite Moment entspricht der intuitiven Schauung. Sie besteht ihrerseits in dem nach dem Allgemeinen durchsuchenden, phänomenologischen Schauen. Dieses forschende Einsehen hat das Charakteristikum, dass es rein *intuitiv* geschieht. Dies besagt, dass die phänomenologische Betrachtung im Modus der *Zurückführung* auf die absoluten Gegebenheiten bzw. Selbstgegebenheiten stattfindet. Die Allgemeinheiten, welche im phänomenologischen Schauen zu betrachten sind, müssen also selbst über phänomenologische Adäquation und Evidenz verfügen. Alles andere wäre bloße Setzung und Konstruktion. Im Grunde genommen besteht die generalisierende Abstraktion in der Zurückführung auf die ideale Möglichkeit der betroffenen Wesenheit.[473] Denn nur unter dieser methodischen Bedingung der phänomenologischen Strenge können wir an den Phänomen „„Abstraktion" üben, in der uns ein allgemeines Wesen zum Objekt und immanent gegebenen Objekt wird".[474]

8.6 Phänomenologische Reduktion und die Betätigung der Intuition[475]

Erreicht man die Sphäre der reinen Immanenz, welche als eine Immanenz zweiten Grades gilt, kann dann die eigentliche Forschungsarbeit der Phänomenologie in ihrem speziellen Forschungsfeld souverän geübt werden. Auf dieser Sphäre, in der die Bewusstseinsphänomene als Wesen, in ihren Allgemeinheiten betrachtet werden, werden dann die Phänomene *qua* Wesen in ihren wesensmäßigen besonderen Aspekten genau analysiert. Um die verschiedene Bewusstseinsanalyse – im Sinne von Wesensanalyse – durchführen zu können, bedarf der Phänomenologe des permanenten Rüstzeuges der Intuition. In diesem Sinne verfügt der Phänomenologe über die Möglichkeit, „in der Einheit eines Bewußtseins von einem Phänomen zu

[473] Zur phänomenologischen Reduktion als Rückführung auf die ideale Möglichkeit siehe Kapitel 5.5.
[474] XXIV, 225.
[475] Für eine allgemeine Einführung des Begriffes der Intuition im Kontext des *Logos-Aufsatzes* siehe oben Kapitel 3.3.1.

einem anderen oder einem Teilphänomen zu einem anderen Teilphänomen hinblickend gewisser wesentlicher Gemeinsamkeiten inne[zu]werden und in dieser Zweiheit oder Mannigfaltigkeit einer identischen Einheit inne[zu]werden".[476] Somit erweist sich die Intuition als die nötige Grundeinstellung des Phänomenologen für die phänomenologische Forschung auf dem Forschungsfeld des reinen Bewusstseins. Nur in dieser Grundeinstellung und allein auf dieser Sphäre der reinen Immanenz können alle evidenten Gegebenheiten adäquat untersucht werden. Nur dann kann der Phänomenologe mit fachlicher Autorität und wissenschaftlicher Legitimation jedes Phänomen in seinem Wesen bzw. seinen Wesenheiten analysieren. Auch das Zeitphänomen, soweit es als verbindende Zeit (d. i. als Allgemeinheit eines Bewusstseins) untersucht wird, kann in reiner Intuition nach seinem Wesen und nach seinen Wesenheiten als allgemeine Gegebenheiten untersucht werden. Der Phänomenologe kann bei der Zeitanalyse „immerfort in immanenter Betrachtung, immerfort in reiner Evidenz generelle Einsichten schöpfend, auch die Zeitform für sich betrachten, die Abstraktion aber immer auf rein immanentem und intuitivem Grund vollziehend, und die Verhältnisse, die zur Zeit gehören, generell studieren".[477] Beispielsweise kann man phänomenologisch erschließen, d. h. evident durch die methodische Intuition aufklären, dass die Früher/Später Relation wesensgesetzlich ein unumkehrbares Verhältnis ist.[478] Die phänomenologische Intuition ist sozusagen das Organon der Wesensschauung auf der Sphäre der reinen Immanenz und somit der Ort, an dem die phänomenologische Gesetzgebung stattfindet. Husserl bezieht sich oft auf die Intuition bzw. auf das phänomenologische intuitive Erkennen als eine besondere Art *Vergegenwärtigen*. Im Kontext der Diskussion über die Independenz der Gesetze, die der Phänomenologe nur durch die phänomenologische Methode erschließen kann, äußert sich Husserl am Fallbeispiel der Wesensanalyse der Tonqualität über die Intuition als einen Denkmodus, in dem der Denkakt der Vergegenwärtigung

[476] XXIV, 225.
[477] XXIV, 227.
[478] Vgl. XXIV, 227: „Die Form der Zeit gehört wesentlich zur Individualität als solcher. Nehmen wir eine Mehrheit von konkreten Phänomenen in der Einheit eines umspannenden Bewußtsein, so gehört auch zu dieser Mehrheit die verbindende Zeitform. Das sehe ich an diesen individuell einzelnen Phänomenen eben *in individuo*, ich sehe es aber auch generell als zum Wesen von absoluten Dies überhaupt Gehöriges. Sie sind notwendig zugleich oder nacheinander, und das gilt wie von den ganzen Individuen so für die wechselseitig in Vergleich gestellten Zeitphasen derselben. Z. B. als Wesensgesetz können wir aussprechen: daß die Relation des Früher und Später eine nicht umkehrbarer ist, also wenn eine Zeitphase oder ein Zeitpunkt a früher als b ist, so ist b nicht früher als a. Und wenn b später als a, so a früher als b. Ferner das Transitivitätsgesetz: Wenn a früher als b, b früher als c, so a früher als c. Diese beiden Gesetze genügen, um die Ordnung der Zeitpunkte oder Zeitphasen als eine feste und nicht in sich zurückgehende (zyklische) zu charakterisieren."

stattfindet. Durch diese Art und Weise der Vergegenwärtigung kann dann die Einsicht in das Wesen bzw. die Wesenheit vollzogen werden. „Mache ich mir klar, was bei Tönen höher und tiefer heißt, das heißt, vergegenwärtige ich mir in reiner Intuition verschiedene Töne und vollziehe ich die Einsicht“ über Verhältnisse des Wesens von Tonqualität.[479] Die intuitive Vergegenwärtigung kann wiederum in unterschiedlichen Modi Form annehmen. Wichtig ist hier hervorzuheben, dass die Intuition konsequent methodisch stattfindet. Sei es im Modus der Wiedererinnerung oder der Phantasie, jedes vergegenwärtigte Phänomen muss adäquat und evident gegeben sein. Denn jedes Phänomen, wie jeder ontologische Begriff und Satz, ist durch die phänomenologische Methode „auf ihre letzte Quelle zurückzuführen“.[480] Die phänomenologische Intuition, oder wie Husserl sie auch nennt „die generelle Intuition“, bildet den Kern jeder phänomenologischen Analyse, sei es zum Zwecke der Beschreibung oder der Gesetzerschließung, denn nur sie macht es möglich, „evidente Wesensgesetze zu erkennen und auszusprechen“.[481]

Gerade in diesem Punkt scheint die Intuition, sich mit der phänomenologischen Reduktion zu überschneiden. Und es ist auch tatsächlich so. Auf die Abstraktion der phänomenologischen Reduktion zurückblickend, findet man auch dort Überschneidungen seitens der Reduktion mit der Intuition. Bei der Abstraktion greift bereits die Reduktion auf das Spezifische der Intuition, nämlich auf die Bezogenheit des Allgemeinen. Die Reduktion tut dies aber nur als einen ersten Schritt, als Aufbruch und Anfang in die Sphäre der vergegenwärtigten Phänomene. Die volle Beschäftigung im Allgemeinen mit den Wesenheiten und mit den aus ihren Verhältnissen resultierenden Sätzen, Prinzipien und Gesetzen gehört der Intuition als Arbeitsmodus oder Denklage an. Die spezifischen Denkschritte, die im Modus der reinen Intuition vollzogen werden, entsprechen wiederum denen der Zurückführung auf die ideale Möglichkeit, was das Eigentümliche der phänomenologischen

[479] XXIV, 234. Eine parallele Textstelle zur methodischen Vergegenwärtigung findet man auch im Kontext des Wesens der Veränderung. Darüber sagt Husserl, dass der Forschende sich beispielsweise eine Veränderung in der Wiedererinnerung „vergegenwärtigen“ kann. Des Weiteren setzt er fort: „Ob die Veränderung gewesen ist, kann dahingestellt bleiben, aber auf Grund der intuitiven Wiedererinnerung kann ich mir das Wesen der Veränderung überhaupt generell einsichtig machen. Wieder kann ich mir ein Identisches im Wechsel der Bestimmungen und im Fluß seiner Veränderungen immanent zu eigen machen, wenn ich in der Sphäre der reinen Intuition und unter Ausschluß der Existenzfrage eine Identifizierung vollziehe [...], und ich kann dann das allgemeine Wesen der Identifizierung und Bestimmung und die Einheit gegenüber der Mannigfaltigkeit voll und ganz erfassen, wofern nur alles wirklich zur Gegebenheit der Intuition kommt, was da generell gefaßt und gemeint zu sein vorgibt“ (XXIV, 229f.).
[480] XXIV, 236.
[481] XXIV, 231.

Reduktion ist. In diesem Sinne ist die Intuition nicht von der phänomenologischen Reduktion, weder aus der methodologischen, noch aus der inhaltlichen Perspektive systematisch sinnvoll zu trennen. Die Intuition, als Modus Operandi, ist also das phänomenologische Vergegenwärtigen von Wesen, Wesenheiten und wesensmäßigen Verhältnissen. Denn „[h]ierbei geht die Intuition der phänomenologischen Untersuchung nicht auf das Einzelne, sondern auf das Allgemeine und Wesentliche". Mit der Intuition wird keine neue Sphäre eröffnet, sondern es handelt sich vielmehr um eine Modusentfaltung und Arbeitsvertiefung in der von der phänomenologischen Reduktion bereits erreichten Sphäre der reinen Immanenz. Die Reduktion und die Intuition teilen sich also dieselbe Sphäre (siehe Abbildung 8.1). Die Phänomene dieser Sphäre werden von Husserl auch als „vergegenwärtigte" Phänomene beschrieben, im Gegensatz zu den aktuellen Phänomenen der ersten Immanenz. Im Rahmen einer allgemeinen Deskription der phänomenologischen Methode sagt Husserl diesbezüglich, dass „wissenschaftlich-phänomenologische Untersuchung auf generelle Wesen und Wesensgesetze, und um die Wesensverallgemeinerung zu konstituieren und in reiner Immanenz zu vollziehen, blickt der Phänomenologe hin ebensowohl auf die *aktuellen* Phänomene als auf die *intuitiv vergegenwärtigten* Phänomene".[482] Hier bezieht sich Husserl gewiss auf die bereits ausdiskutierten zwei Sphären, durch welche die phänomenologische Vorgehensweise durchläuft: die Sphäre der *cogitationes* und die der reinen Immanenz (siehe Abbildung 8.1).

8.7 Zusammenfassung und Ergebnisse

Bezüglich der Epoché wurde gezeigt, dass sie – obschon terminologisch anders formuliert – in der Vorlesung von 1906/07 inhaltlich dieselben zwei Hauptfunktionen aufweist, die sie bereits im Jahr 1902/03 als Elementardenkeinheiten zeigte, nämlich: die präventive Maßnahme des Dahingestellt-sein-lassens gegenüber den Annahmen von erkenntnistheoretischen ungeprüften Prämissen und die Eröffnung des Forschungsfeldes des immanenten Bewusstseins, d. h. der Sphäre der *cogitationes qua* Phänomene durch die Erschließung der ersten Gewissheit. Die Untersuchung der Neuformulierung der Epoché in der *Noetik-Vorlesung* von 1906/07 trägt zwei

[482] XXIV, 230.

eigentümliche, darstellende Merkmale dieses Jahres zur entwicklungsgeschichtlichen Diskussion der phänomenologischen Methode bei, welche auch ihre eigene systematische Bedeutung haben. In seiner Neuformulierung gelang es Husserl eine eigene Version der Erschließung der ersten Gewissheit des traditionellen *cogito*-Argumentes zu erörtern, welche nicht auf dem cartesischen, meditierenden Ich beruht, sondern auf der erkenntnistheoretischen Ungewissheit selbst fußt. Wie ihm dies gelungen ist, lässt sich im Zusammenhang mit seiner Darstellung der absoluten Epoché als Stellungnahme gut erklären. Indem er die Epoché als skeptische Stellungnahme darstellt, definiert er sie als eine vernünftige Denkhandlung, die zum Gegebenen in logisch-subjektiver Angemessenheit steht. In unseren Ausführungen über Husserls Begriff der vernunftmäßigen Stellungnahme haben wir festgestellt, dass das Gegebene ein bestimmtes Wissen bzw. Nichtwissen ist, auf dem das Recht der Stellungnahme aufbaut. Das Recht der absoluten Epoché als skeptische Stellungnahme beruht somit auf ihrer Angemessenheit im Bezug auf das Nichtwissen der erkenntnistheoretischen Ungewissheit. In diesem Zusammenhang besteht der systematische Schluss der Unbezweifelbarkeit des Zweifelbaren: In der erkenntnistheoretischen Reflexion ist also ein *non sequitur*, sich aufgrund erkenntnistheoretischer Unklarheiten gegenüber der Ungewissheit der Erkenntnis überhaupt skeptisch zu verhalten. In der erkenntnistheoretischen Sachlage gelten dementsprechend die Unklarheiten über den Sinn und die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt als gewiss.

Im Rahmen der Diskussion der methodischen Struktur der phänomenologischen Reduktion hat sich erwiesen, dass ihre eigentümliche Funktion die Reinigung der Immanenz ersten Grades ist, zum Zweck der Eröffnung der Sphäre der reinen Immanenz. Das Denkgrundgebilde der phänomenologischen Reduktion hat sich hier als eine konsequente Entwicklung ihrer Gestaltungen von den Jahren 1902/03, 1904 und 1905 gezeigt, weist aber eindeutige Überschneidung bezüglich ihrer methodischen Denkschritte und ihrer Inhaltsrelationen vor allem mit der Epoché, aber auch mit der Intuition als methodische Vollzugseinstellung auf. Ich möchte diese methodische und inhaltliche Überschneidungen als fruchtbare Entstehungsorte für eventuelle Begriffstransfers vorschlagen. Ob die Begriffstransfers sich tatsächlich feststellen lassen, muss die Forschung anhand von entwicklungsgeschichtlichen Arbeiten noch untersuchen.

Die detaillierte Auseinandersetzung mit Husserls Darstellung der phänomenologischen Reduktion von 1906/07 hat uns eine klare Einsicht über die zwei Seinsbegriffe ermöglicht, die für ein grundlegendes, systematisches und entwicklungsgeschichtliches Verständnis der phänomenologischen Methode unentbehrlich sind. Das reale Sein ist das Sein ersten Grades, welches durch die absolute Epoché außer Betrachtung gelassen wird, während das Sein der *cogitationes* als bloße Phänomene dem Sein zweiten Grades entspricht. Letzteres wird durch die phänomenologische Reduktion dahingestellt gelassen. Auf diesem Verhältnis aufbauend besteht eine Sphärenunterscheidung bezüglich des Begriffes der Immanenz. Die Sphäre der *cogitationes* gilt als die erste Stufe der Immanenz, während die von der phänomenologischen Reduktion eröffnete Sphäre der reinen Immanenz als die entsprechende zweite Stufe zu betrachten ist. Auf der letzten Sphäre arbeitet der Phänomenologe mit der reinen Intuition, durch welche allein die Wesensanalyse möglich wird. Die reine Intuition hat sich als die methodische Grundeinstellung des Phänomenologen auf dem Forschungsfeld des reinen Bewusstseins erwiesen. Sie ist das Organon der Wesensschauung im Sinne eines notwendigen permanenten Rüstzeuges des Forschenden.

Methodologisch kommt die phänomenologische Reduktion vor der Intuition (als eigenständiger Modus Operandi). Die phänomenologische Reduktion hat sich als ein relativ komplexes Denkgrundgebilde erwiesen, welches hauptsächlich aus zwei Elementardenkeinheiten besteht. Diese sind einerseits die *Suspension der Transzendenzsuppositionen* und andererseits die *generalisierende Abstraktion*.[483]

Im Zusammenhang der Erörterung der Suspension der Transzendenzsuppositionen haben wir die Beantwortung auf die Frage verfolgt, warum das empirische Ich samt seinen Implikationen nochmals berücksichtigt werden muss, wenn es bereits mittels der Epoché außer Betracht gelassen wurde. Aus der methodologischen Hinsicht kann diese Frage noch allgemeiner umformuliert werden: Warum muss die Urteilsenthaltung bezüglich der Transzendenz noch einmal geübt werden? Die vorliegende Untersuchung der *Noetik-Vorlesung* von 1906/07 schlägt anhand der untersuchten Quelle eine zweifache Antwort vor, welche in einem methodischen Aspekt und einem inhaltssystematischen Gesichtspunkt besteht. Letzterer wird wiederum unter zwei Blickwinkeln betrachtet. Systematisch gesehen

[483] Das Verhältnis zwischen reiner Intuition und genereller Abstraktion lässt vermuten, dass die spätere Entwicklung des Reduktionsbegriffes als *eidetische* Reduktion bereits hier ihre Wurzeln zu suchen hat.

muss die Urteilsenthaltung bezüglich aller möglichen Transzendenz nochmals appliziert werden, weil es in der Sphäre der *cogitationes* noch die Möglichkeit eines *latenten* Rückfalles in die natürliche Einstellung im Sinne eines von methodischen Inkonsequenzen motivierten, verborgenen Rücktrittes aus der Sphäre der Immanenz obwaltet. Dies muss auf diese Weise mit dem Hintergrundgedanken unternommen werden, dass es keine Sphäre ohne die entsprechende methodologische Einstellung bzw. Vorgehensweise wirklich besteht. Es wurde gezeigt, dass diese Möglichkeit einerseits von der indirekten Bezogenheit auf ein aktuell vollziehendes Ich, andererseits von der bestehende Möglichkeit der Zulassung von unbeachteten, unbewussten bzw. habituellen Transzendenzsuppositionen bereitet werden kann. Aus diesem inhaltlich-systematischen Gesichtspunkt resultiert die wissenschaftliche Strenge, auf welcher das Recht des methodischen Aspektes der Rekapitulation beruht. Es hat sich erwiesen, dass, weil die methodische Rekapitulation nicht auf der natürlichen Einstellung, sondern auf dem neuen Standpunkt der *cogitationes* vollzogen wird, sie einen neuen ontologischen Status besitzt. Als methodisches Moment hat sie sich völlig von der natürlichen Einstellung distanziert.

In Rahmen der Exposition der generellen Abstraktion als die zweite Elementardenkeinheit der phänomenologischen Reduktion wurde festgestellt, dass sie zwei methodische Momente beinhaltet, nämlich erstens die *Bestimmungsenthaltung bezüglich der Individualität* und zweitens die *intuitive Schauung*. Währen die Bestimmungsenthaltung die Individualität des Phänomens in seiner Aktualität suspendiert, indem sie bestimmungslos gelassen wird, nimmt die intuitive Schauung die Gestalt einer Erkenntnisintention im Bezug auf das allgemein Fassbare an. Wir haben besonders erkannt, dass die intuitive Schauung die Zurückführung auf die ideale Möglichkeit unter der Berücksichtigung der Adäquation und Evidenz impliziert. Die Bestimmungsenthaltung bezüglich der Individualität des Phänomens und die intuitive Schauung bilden zusammen die generelle Abstraktion, welche sich als einen Prozess der Desaktualisierung des Phänomens erwiesen hat. Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass die generelle Abstraktion die Aufhebung des Seins zweiten Grades methodisch leistet, auf deren wissenschaftlich gesicherter Grundlage die phänomenologische Wesensanalyse und die phänomenologische Forschung im Allgemeinen aufbaut.

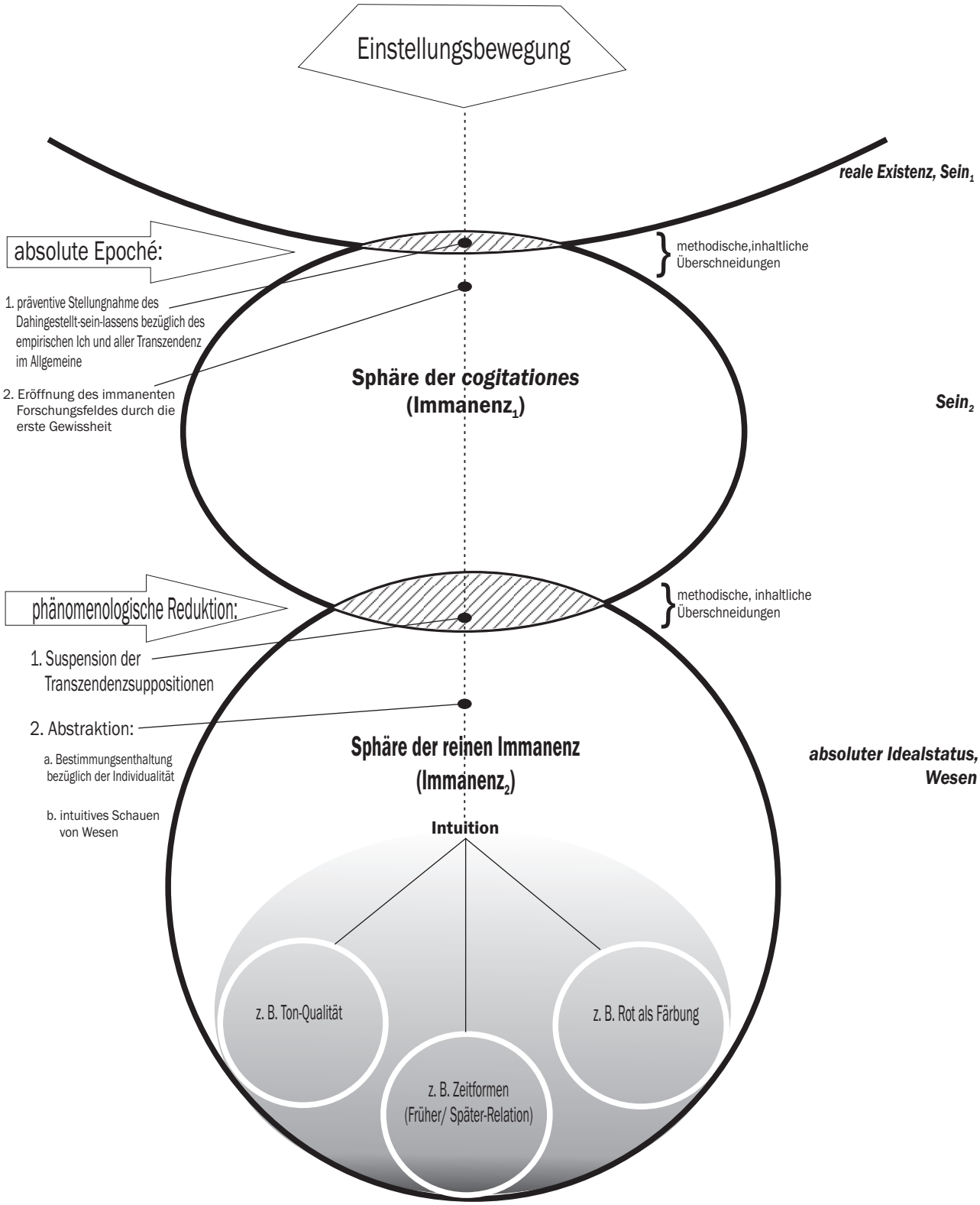

Abbildung 8.1: ***Methodischer Ablauf der phänomenologischen Vorgehensweise***

9. Kapitel: Bewegung eines Begriffstransfers zwischen der phänomenologischen Reduktion und der Epoché in den Vorlesungen *Die Idee der Phänomenologie* von 1907

Die fünf Vorlesungen *Die Idee der Phänomenologie* von 1907 (*Idee-Vorlesungen*) werden oft wegen ihrer Knappheit und äußeren vereinfachten Gestalt unterschätzt. Aus einer entwicklungsgeschichtlichen Annäherungsweise bereiten sie jedoch einige Schwierigkeiten, wenn es darum geht, sich einen klaren und festen Halt bezüglich der methodischen Vorgehensweise der phänomenologischen Betrachtung im Zusammenhang mit früheren Texten und Dokumenten zu verschaffen.[484] Der Text der fünf Vorlesungen muss als ein Ganzes betrachtet werden. Dies besagt, dass die einzelnen Vorlesungen über keine vollständige Independenz verfügen. Inhaltlich werden beispielsweise Darstellungen von Abläufen nur bis zu einem gewissen Schritt ausgeführt und dann in der nächsten Vorlesung fortgesetzt bzw. auf bereits Dargestelltes zurückgegriffen, ohne dass Husserl irgendeine Erwähnung oder Bemerkung zu seiner brüchigen Darstellung macht.

Man kann den Text dieser fünf Vorlesungen als das Dokument der Mehrdeutigkeiten sehen. Nicht nur die Begriffe der Transzendenz und der Immanenz sind hier mehrdeutig, sondern auch der der Erkenntnis. Um nur ein Beispiel zu erwähnen, bezieht sich Husserl innerhalb von nur zwei Seiten auf die Erkenntnis in drei unterschiedlichen Nuancen, nämlich Erkenntnis als Inhalt im Sinne der Errungenschaft, als Methode und als Verstandesvermögen bzw. Bewusstsein.[485] Dies macht die Lektüre dieses Textes besonders diffizil.

Hier taucht vor allem die phänomenologische Reduktion in einer neuen Bedeutung auf. Neben dem bereits dargestellten vielschichtigen Begriff der phänomenologischen Reduktion, wie sie z. B. in der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03 oder in der *Noetik-Vorlesung* von 1906/07 exponiert wird, taucht sie hier in einer sehr spezifischen Bedeutung auf. Diese neue Nuance hat eine Herkunft und eine Motivation. Das Auftauchen dieser neuen Bedeutung des Begriffes der phänomenologischen Reduktion wird hier als eine markante Phase der Entwicklung eines Begriffstransfer zwischen der Epoché und der

[484] Paul Janssen, *„Einleitung"* in: Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen.* Hrsg. von Paus Janssen. Hamburg: Felix Meiner Verl., 1986.
[485] Siehe II, 4f.

phänomenologischen Reduktion verstanden. Obschon die Geschichte dieses Begriffstransfers ihren Ursprung nicht im Text der *Idee-Vorlesungen* von 1907 festzustellen ist, besteht die Wichtigkeit dieses Textes gerade darin, dass hier eine Verschmelzungsbewegung besonders klar stattfindet. Eine der ursprünglichen abhängigen Elementardenkeinheiten des komplexeren Reduktionsbegriffes löst sich von ihrer ursprünglichen Begriffskonstellation ab und wird wiederholt jederzeit von einer Sphäre zu der anderen transferiert und auf jede Sphäre bzw. jeden Inhalt in der phänomenologischen Betrachtung angewendet. Diese Sachlage wird im Zusammenhang dieser entwicklungsgeschichtlichen Arbeit als ein besonderes Segment eines umfassenderen Transferprozesses verstanden, welcher sich in den fünf Vorlesungen von 1907 keinesfalls erschöpft.

9.1 Immanenz und Transzendenz

In den ersten vierzig Jahren nach dem Tod Husserls hat sich die Husserl-Forschung hauptsächlich auf das systematische Verständnis der verschiedenen Lehrstücke der Phänomenologie konzentriert. In diesen jungen Jahren der Forschung herrschte die Tendenz, die ideengeschichtlichen Entwicklungen des studierten Philosophen nach etikettierenden „Wendungen“ und sonstigen Klassifikationen – als historisierende Denkmuster – zu verstehen. Manche solcher hermeneutischen Aktionen haben sich als berechtigt erwiesen, andere als vollkommen verkünstelte Irrwege. Eine der brennenden Diskussionen drehte sich um das Thema der Idealismus-Wende im Denkweg Husserls. Wann und wie findet diese Wende in der Husserlschen Philosophie statt, war eine der umstrittensten Fragestellungen der Husserl-Forscher, -Kommentatoren und -Archivisten. Beispielsweise plädiert Walter Biemel in seiner *Einleitung des Herausgebers* der von ihm edierten fünf Vorlesungen *Die Idee der Phänomenologie* für das Jahr 1907 als dasjenige Jahr, in dem der Übergang Husserls zum Idealismus stattfand. Er setzt sich für die Korrektur ein, die Idealismus-Wende sei nicht im Jahr 1913 mit dem Werk *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* zu datieren und zu lokalisieren, sondern im Jahr 1907 vor allem mit

dem Text der Vorlesung *Die Idee der Phänomenologie* im richtigen Kontext zu verstehen.[486]

Weit entfernt davon, mich in dieser Diskussion zu verzetteln, möchte ich ferner dieses Plädoyer Biemels ausnutzen, um einen Begriff einzuführen, welcher eine der Motivationen der Interpretation Biemels sein könnte. Die natürliche Einstellung, wie z. B. die psychophysische Betrachtungsweise, ist der Ausgangspunkt der phänomenologischen Methode in Husserls Darstellungen bis jetzt gewesen. Diese galt immer als die durch die Epoché auszuscheidende Transzendenz samt all ihren Implikationen. Nun bezieht sich Husserl auf diese nicht phänomenologische Einstellung als reale Immanenz.[487] Aus der Perspektive derjenigen, die dabei einen Idealismus herauslesen wollen, hat die Umdeutung der natürlichen Einstellung bzw. des psychophysischen Bewusstseins als reale Immanenz klare interpretative Konsequenzen. Wenn die anfängliche, natürliche Einstellung, aus welcher sich der Phänomenologe durch die Epoché erheben soll, bereits eine Immanenz ist, trägt dies somit zur Bedeutung bei, dass man sich von Anfang an im Bewusstsein befindet. Alles ist dann Bewusstsein und die absolute Subjektivität durchdringt die ganze Realität. Diese Interpretation mag nicht falsch sein, sie könnte aber für Texte mit früheren Datierungen als 1907 angesetzt werden, wenn man bedenkt, dass eine Einstellung immer ein Bewusstsein impliziert bzw. einem Bewusstsein entspricht. Wichtig für unsere entwicklungsgeschichtliche Auseinandersetzung ist es, die neue Formulierung der natürlichen Einstellung im Text der *Idee-Vorlesungen* von 1907 hervorzuheben. Denn wenn alles Immanenz ist, dann hängt die Rede von Transzendenz und Immanenz von der Perspektive ab. Dies verkompliziert sich ein wenig, wenn man vor Augen hat, dass uns zwei Nuancen von Immanenz und zwei Bedeutungen für Transzendenz im Text der *Idee-Vorlesungen* von 1907 erwarten.[488] Diese Differenzierungen sind allerdings von der allgemeinen, realen Immanenz aus durchzugehen. Somit findet man hier eine Ablaufbewegung von der realen Immanenz über die reelle Immanenz bis in die „echte“ Immanenz.

In den *Idee-Vorlesungen* von 1907 ist der Begriff der Transzendenz auch mehrdeutig. Die erste Bedeutung kennen wir schon. Sie entspricht dem Sinn des realexistierenden Dinges. Beispielsweise finden wir bei einem reellen Erlebnis der

[486] Siehe II, S. X.
[487] Siehe II, 7.
[488] Siehe z. B. II, 5 und 35.

Wahrnehmung eines Tisches die zwei intentionalen, strukturellen Momente: das Moment des wahrnehmenden Aktes und das des wahrgenommenen Gegenstandes. Der Akt an sich ist reell als *cogitatio* in der noetischen Form des *cogito*, während der Tisch als Ding selbst nicht als reales Sein im aktuellen Erlebnis enthalten ist, sondern nur als Intention bzw. Intendiertes. Gerade in diesem Zusammenhang meint Husserl, dass der Erkenntnisakt als „*cogitatio* reelle Momente, sie reell konstituierende [hat], das Ding aber, das sie meint und das sie angeblich wahrnimmt, dessen sie sich erinnert usw., in der *cogitatio* selbst, als Erlebnis, nicht reell als Stück, als wirklich darin Seiendes zu finden [ist]“.[489] In diesem Sinne ist der Tisch als realexistierendes Ding transzendent. Im gegenüberstehenden Verhältnis zu dieser Transzendenz besteht die Bedeutung der reellen Immanenz: „Immanenz heißt hier also im Erkenntniserlebnis reell immanent.“[490] Die zweite Bedeutung der Transzendenz hingegen definiert Husserl im Gegensatz zur echten bzw. reinen Immanenz. Transzendenz ist dementsprechend jedes Gegebensein bzw. jedes Bewusstsein, das „nicht selbst schauende Erkenntnis ist“. Nach dieser Darstellung Husserls besagt die reine Immanenz, als das andere Glied des Gegensatzes, die Immanenz im zweiten Sinne. Sie wird hier als das Bewusstseinsphänomen definiert, welches durch die phänomenologische Abstraktion und in reiner Intuition absolut gegeben ist. Es entspricht dem „Gegebensein, das jeden sinnvollen Zweifel ausschließt, ein schlechthin unmittelbares Schauen und Fassen der gemeinten Gegenständlichkeit selbst und so wie sie ist, macht den prägnanten Begriff der Evidenz aus, und zwar verstanden als unmittelbare Evidenz“.[491] Demzufolge entspricht diese Immanenz in jeder Hinsicht der Immanenz zweiten Grades, die wir im Zusammenhang der *Noetik-Vorlesung* von 1906/07 bereits dargelegt haben.

Obschon diese Darstellung der verschiedenen Einstellungssphären in den wichtigsten Aspekten mit dem Schema der *Noetik-Vorlesung* übereinstimmt, verhält sich die Bewegungsdynamik jedoch hier etwas anders. Während im Wintersemester 1906/07 der Ablauf als eine Reihenfolge von Sphäreneröffnungen dargestellt wird, in deren spezifische Sphären eingetreten wird, entspricht die neue Darstellung des methodischen Ablaufes einer Bewegung des Schritt für Schritt Auseinandersetzens. Denn „diese beiden Immanenzen und Transzendenzen laufen zunächst, bevor die

[489] II, 34f.
[490] II, 34.
[491] II, 35.

erkenntniskritische Überlegung tiefer eingesetzt hat, verworren ineinander".[492] Somit entsteht mit der Entfaltung der Anwendung der phänomenologischen Betrachtungsmethode auch eine Auseinanderentwicklung der im Einzelnen zu durchlaufenden Sphären des Bewusstseins. Die verschiedenen Sphären, die zunächst verworren und unübersichtlich in der realen Immanenz mindestens potenziell zusammen sind, entwickeln sie sich schrittweise auseinander. Durch die Epoché differenziert sich als erste die Sphäre der *cogitationes* von der anfänglichen realen Immanenz. Die reale Immanenz gilt aus der neuen entstandenen Perspektive der Sphäre der *cogitationes* nicht mehr als Immanenz, sondern, den *cogitationes* gegenüber, als Transzendenz, nämlich als die Transzendenz im ersten Sinne. Dieser Transzendenz gegenüber gilt die Sphäre der *cogitationes* als die Immanenz im ersten Sinne (siehe Abbildung 8.1). Diese, auch reelle Immanenz genannt, enthält in sich das Potenzial einer immanenten Weiterentfaltung, welche erst durch die phänomenologische Reduktion fortgesetzt werden kann. Übt der Phänomenologe die phänomenologische Reduktion auf der Sphäre der reellen Immanenz, entwickelt sich die Sphäre der „echten" bzw. absoluten Immanenz auseinander. Dieser gegenüber gilt die hinterlassene reelle Immanenz nicht mehr als Immanenz, sondern vielmehr als Transzendenz, nämlich als die Transzendenz im zweiten Sinne.

Das ist das Schema bezüglich der verschiedenen Bedeutungen von Transzendenz und Immanenz, welches der Text der *Idee-Vorlesungen* von 1907 schildert. Bezüglich der Operationen der Epoché und der phänomenologischen Reduktion wird die Sache spannender, denn inhaltlich zeigen sich bedeutende Funktionsverschiebungen bzw. Begriffstransfers. Dieses entwicklungsgeschichtliche Phänomen solcher Wandlungen zwischen dem Begriff der Epoché und dem der Reduktion wird im Zusammenhang der Darstellung der phänomenologischen Betrachtung berücksichtigt.

9.2 Zur Unterscheidung zwischen Epoché und Reduktion

Husserl fasst in den *Idee-Vorlesungen* von 1907 den methodischen Ablauf der phänomenologischen Betrachtung in drei Stufen zusammen, deren Übergänge nicht

[492] II, 35.

sprunghaft, sondern allmählich zu denken sind. Husserl hat den *Gedankengang der Vorlesungen*[493] erst nach dem er alle fünf Vorlesungen gehalten hat.[494] Daher sprechen wir hier von der Zusammenfassung der Vorlesung, wenn wir uns auf den *Gedankengang* derselben beziehen. Die erste Stufe zeichnet sich durch den Vollzug der Epoché aus. In Folge dieses Charakteristikums besteht die erste Stufe aus zwei Hauptmomenten, welche den zwei Leistungen der Epoché entsprechen. Das Erste, das auf der ersten Stufe vollzogen wird, ist die Prävention gegen alle vorgegebene Erkenntnis. In diesem Sinne meint Husserl, dass „wir keine Erkenntnis als Erkenntnis hinnehmen [dürfen]".[495] Die Epoché kommt begrifflich nicht vor, stattdessen werden ihre eigentümlichen Funktionen beschrieben. Die cartesische Zweifelbetrachtung wird thematisiert. Anhand deren Thematisierung und durch den Verweis auf die „schlichte Reflexion" auf das Erlebnis des Zweifelns, lässt sich die Sphäre der *cogitationes* als das erste absolut Gegebene erschließen.[496] Denn „das Sein der *cogitatio*, des Erlebnisses während des Erlebens und in schlichter Reflexion darauf, ist unzweifelhaft; das schauende direkte Erfassen und Haben der *cogitatio* ist schon ein Erkennen, die *cogitationes* sind die *ersten* absoluten Gegebenheiten."[497] Ich weise hier auf die bestimmenden Wörter „die ersten" hin, weil deren bestimmende Funktion sich in zwei kontextuellen Nuancen lesen lässt. Sie sind einerseits die *ersten* Gegebenheiten als die ersten einer Reihenfolge, und andererseits gelten sie dadurch auch als absolute Gegebenheiten ersten Grades im Sinne der reellen Transzendenz.[498] Hier steht das Adjektivum „absolut" dementsprechend nicht für rein immanent, sonder nur für reell immanent. Auf der Sphäre der reellen Immanenz besteht die

---

[493] Siehe II, 3-14.
[494] Biemel, *Einleitung des Herausgebers.* in: II, S. VII-XI.
[495] II, 4.
[496] An einer anderen Stelle ist Husserl ausführlicher bezüglich der cartesischen Zwiefelsbetrachtung und deren Erschließung der ersten Erkenntnis bzw. der Auseinanderentwicklung der reellen Immanenz: „Und nun erinnern wir uns an die Cartesianische Zweifelbetrachtung. Die vielfältigen Möglichkeiten des Irrtums und der Täuschung bedenkend, mag ich in solch eine skeptische Verzweiflung geraten, daß ich damit ende zu sagen: nichts steht mir sicher, alles ist mir zweifelhaft. Aber alsbald ist evident, daß mir doch nicht alles zweifelhaft sein kann, denn indem ich so urteile, alles ist mir zweifelhaft, ist das unzweifelhaft, daß ich so urteile, und so wäre es widersinnig einen universellen Zweifel festhalten zu wollen. Und in jedem Falle eines bestimmten Zweifels ist es zweifellos gewiß, daß ich so zweifle. Und ebenso bei jeder *cogitatio*. Wie immer ich wahrnehme, vorstelle, urteile, schließe, wie immer es dabei mit der Sicherheit oder Unsicherheit, der Gegenständlichkeit oder Gegenstandslosigkeit dieser Akte sich verhalten mag, im Hinblick auf das Wahrnehmen ist es absolut klar und gewiß, daß ich das und das wahrnehme, im Hinblick auf das Urteil, daß ich das und das urteile usw." (II, 30.)
[497] II, 4.
[498] Im Sinne dieser zweiten Nuance gelten sie nur als vorübergehende Gegebenheiten, welche sich bei näherer Betrachtung als reinigungsbedürftig erweisen: „Die Sache wird aber weniger gemütlich, wenn wir uns die Gegebenheiten näher ansehen. Zunächst: die *cogitationes*, die wir als schlichte Gegebenheiten für so gar nichts Mysteriöses halten, *bergen allerlei Transzendenzen*" (II, 10f.).

Möglichkeit eine „andere Selbstgegebenheit“ des reellen Transzendenten auszudifferenzieren, Husserl möchte aber zunächst die Immanenz ersten Grades klar darstellen. „Also zunächst wird nicht geschieden. Die erste Stufe der der Klarheit ist nun die: reell Immanentes oder, was hier dasselbe besagt, adäquat Selbstgegebenes ist fraglos, das darf ich benützen.“[499] Obschon Husserl in seiner Zusammenfassung des *Gedankenganges der Vorlesungen* bezüglich der Prävention gegen vorgegebene Erkenntnisse, der Thematisierung der cartesischen Zweifelsbetrachtung und der Erlangung der Sphäre der *cogitationes* als zweifellos den Begriff der Epoché nicht erwähnt, bringt er sie jedoch in der zweiten Vorlesung deutlich zur Sprache, indem er der Epoché genau dieselben, bereits oben genannten Funktionen zuschreibt: „Die ἐποχή, die die Erkenntniskritik üben muß, kann nicht den Sinn haben, daß sie damit nicht nur anfängt, sondern auch dabei bleibt, jede Erkenntnis in Frage zu stellen, also auch ihre eigene, und keine Gegebenheit gelten zu lassen, also auch diejenige nicht, die sie selbst feststellt. Darf sie *nichts als vorgegeben voraussetzen*, so muß sie mit irgendeiner Erkenntnis anheben, die sie nicht anderweits unbesehen hernimmt, die sie sich selbst vielmehr gibt, die sie selbst als erste setzt.“[500] Die Erkenntniskritik als Erkenntnistheorie muss sogar ihre eigene, traditionelle Erkenntnis infrage stellen. Gerade diese Aufgabe des Infragestellens und die der Erwerbung der ersten Gewissheit bzw. der ersten Erkenntnis wird hier durch die Epoché geleistet. Hier, wie auch in den bereits untersuchten Textquellen, meint Husserl die Sphäre der *cogitationes* als die aus der ersten Gewissheit des *ego cogito* entstandene, erste Erkenntnissphäre. Die Erwähnung des Begriffes der Epoché in der zweiten Vorlesung ist aber keine *lapsus calami* in den *Idee-Vorlesungen* von 1907. Sie wird auch in der dritten Vorlesung ausdrücklich angebracht. Vor allem bezüglich der Funktion des Infragestellens aller transzendenten Erkenntnisse wird die Epoché nochmals erwähnt. Husserl erläutert, dass alle Phänomene der realen Immanenz vor allem der Wirkung der Epoché unterworfen sind. In diesem Zusammenhang erörtert Husserl, dass „das Phänomen in diesem Sinne dem Gesetz [verfällt], dem wir uns in der Erkenntniskritik unterwerfen müssen, dem der ἐποχή in Betreff alles Transzendenten.“[501] Des Weiteren erwähnt Husserl den Inhalt dieses Phänomens bzw. dieser Phänomene als mundane Erkenntnis: „Das Ich als Person, als Ding der

[499] II, 5.
[500] II, 29.
[501] II, 44.

Welt, und das Erlebnis eingeordnet – sei es auch ganz unbestimmt – in die objektive Zeit: das alles sind Transzendenzen und sind als das erkenntnistheoretisch Null.“[502] Husserl ist hier nicht ausführlich, denn es handelt sich hier nur um die einleitenden Vorlesungen zum *Dingkolleg* vom Sommersemester 1907. Darüber hinaus sollte man noch bedenken, dass er im vergangenen Wintersemester 1906/07 diesbezüglich recht ausführlich war. Diese Sachlage rechtfertigt aber das voreilige Urteil nicht, Husserl behandle beide Begriffe „ohne jede Unterscheidung der Bedeutung“.[503] Es stimmt, dass Husserls Darstellungen der Epoché und der phänomenologischen Reduktion in den *Idee-Vorlesungen* von 1907 sehr knapp und prägnant sind, und dass hier manche Bedeutungsverschiebungen zwischen beiden Begriffen stattfinden. Dies besagt aber nicht, dass Husserl die Epoché und die phänomenologische Reduktion in diesen Vorlesungen als Synonyme betrachtet. Man braucht weder ein Linguist von Beruf, noch ein strukturalistischer Textkritiker zu sein, um wohl merken zu können, dass Husserl doch beide Begriffe hier immer noch unterscheidet. Das augenfälligste Beispiel bietet uns der dem oben gegebenen Zitat nachstehende Satz. Unmittelbar nachdem Husserl eine der Leistungen der Epoché ausdrücklich beschreibt, nämlich, dass sie alle vorgegebene Erkenntnisse der Praxis und der Wissenschaften, über die Welt und sogar das Ich dahingestellt lässt und sie alle mit dem Index der erkenntnistheoretischen Null versieht – und dabei sollte man bedenken, dass aus dieser Leistung der Zugang zur reellen Immanenz ausgemacht wird –, akzentuiert er, dass *dann* und *nur durch* die phänomenologische Reduktion nicht die reale Immanenz, nicht die reelle Immanenz, sondern die absolute und reine Immanenz zu erreichen ist. So dürfte man den Satz lesen, der unmittelbar nach der kurzen Exposition der Epoché folgt: „*Erst* durch eine Reduktion, die wir auch schon phänomenologische Reduktion nennen wollen, gewinne ich eine absolute Gegebenheit, die *nichts* von Transzendenz *mehr* bietet.“ Dieses „nichts mehr“ deutet implizit – mindestens für ein entwicklungsgeschichtliches Bewusstsein von diesem Begriff – auf eine Gegebenheit bzw. Immanenz, die *immer noch etwas* von Transzendenz geboten hat. Auf dieses angedeutete Thema greife ich unten ausführlich zurück. Auch wenn die vorgeschlagene Lesart dieser spezifischen Textstelle nicht für jeden nachvollziehbar wäre, sollte eine komparierende Gesamtberücksichtigung aller Textstellen, in denen die Funktionen der

[502] II, 44.
[503] Boehm 1968, 128.

phänomenologischen Reduktion und der Epoché beschrieben, dargestellt oder nur angedeutet werden, dafür beitragen, die Unterschiede in Funktionen, Relationen und Bedeutungen zwischen beiden Begriffen festzustellen.

Im Allgemeinen stellt Husserl die Epoché durchgehend in seinen *Idee-Vorlesungen* von 1907 als das anfängliche, erkenntnistheoretische Infragestellen bezüglich aller vorgegebenen Erkenntnisse dar. Mit dieser Bedeutung der Epoché fängt Husserl beispielsweise seine zweite Vorlesung an: „Im Anfang der Erkenntniskritik ist also die ganze Welt, die physische und psychische Natur, schließlich auch das eigene menschliche Ich mitsamt allen Wissenschaften, die sich auf diese Gegenständlichkeiten beziehen, mit dem Index der Fraglichkeit zu versehen. Ihr Sein, ihre Geltung bleibt dahingestellt."[504] Diese eigentümliche Funktion der erkenntnistheoretischen Epoché wiederholt er noch einmal in der selben zweiten Vorlesung. In der Wiederholung wird vor allem die Problematisierung der Möglichkeit und des Sinnes der Erkenntnis überhaupt hervorgehoben. So führt Husserl weiter: „In Frage gestellt ist aber, da die Erkenntniskritik *die Möglichkeit von Erkenntnis* überhaupt, und zwar *hinsichtlich ihrer Triftigkeit* als Problem setzt, alle Erkenntnis. Fängt sie an, so kann ihr keine Erkenntnis als gegeben gelten. Sie darf also aus keiner vorwissenschaftlichen Erkenntnissphäre irgend etwas übernehmen, jede Erkenntnis trägt den Index der Fraglichkeit".[505] Der systematische Inhalt dieses Zitates besagt nichts anderes, als dass die Problematisierung aller Erkenntnisse im Grunde genommen von der grundlegenden, erkenntnistheoretischen Fraglichkeit der Möglichkeit und des Sinnes der Erkenntnis konsequent abzuleiten ist.[506]

Im Unterschied zur erkenntnistheoretischen Epoché wird hier die phänomenologische Reduktion hauptsächlich als eine begriffliche Operation dargestellt, deren Vollzugsverhältnis sich vorwiegend auf die reine Immanenz konzentriert. Die phänomenologische Reduktion markiert sozusagen den Beginn der zweiten Stufe der phänomenologischen Betrachtung. Auf der bereits errungenen reellen Immanenz der *cogitationes* führt Husserl die phänomenologische Reduktion

[504] II, 29.
[505] II, 33. An einer anderen Stelle wird von der erkenntnistheoretischen Epoché als dasjenige Prinzip gesprochen, das verlangt, „daß wir keine Transzendenz gelten lassen, ehe wir ihre Möglichkeit begründet haben" (II, 48). Hier wird vor allem die Problematisierung der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt als eine der Hauptfunktionen der Epoché hervorgehoben.
[506] Über die Fraglichkeit des Sinnes und der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt siehe auch oben Kapitel 5.4 und Kapitel 8.2.

aus. Der Phänomenologe hat durch die erkenntnistheoretische Epoché die Sphäre der *cogitationes*. Was denn nun? Husserl fängt seine Darstellung der zweiten Stufe der phänomenologischen Betrachtung mit den folgenden Worten an: „Es bedarf nun einer neuen Schicht von Betrachtungen, um uns das Wesen der phänomenologischen Forschung und ihrer Probleme auf eine höhere Stufe der Klarheit zu bringen.“[507] Auf der ersten Stufe kann der Phänomenologe bereits Phänomenologie betreiben, aber wenn es darum geht, die Wesen selbst und ihre Verhältnisse direkt zu schauen und zu untersuchen, sollte er Phänomenologie in ihrer Reinheit üben können. Um die Sphäre erreichen zu können, in der die Wesen und ihre Verhältnisse direkt zu schauen sind, „[bedarf] zunächst schon die Cartesianische *cogitatio* der phänomenlogischen Reduktion“.[508] Somit zeigt es sich, dass die Sphäre der *cogitationes* nur die erste, vorläufige Gegebenheit ist, wenn man sie im Zusammenhang mit der rein absoluten Selbstgegebenheit des Wesens an sich betrachtet. Denn die Phänomenologie als Erkenntniskritik will in ihrer höchsten Reinheit „das Wesen der Erkenntnis und den zu ihrem Wesen gehörigen Rechtsanspruch der Geltung aufklären, klar machen, ans Licht bringen; was heißt das aber anders als zur direkten Selbstgegebenheit bringen“.[509] Die anfängliche phänomenologische Forschungseinstellung ist nicht das Eigentümliche der phänomenologischen Reduktion. Die erforschende Beschäftigung auf die Sphäre der *cogitationes* hat auch nichts mit ihrer Aufgabe zu tun, sondern ihre Arbeit besteht vielmehr darin, zunächst die reine Immanenz durch ihre Reinigung von allen Transzendenzen und reell transzendierenden Immanenzen bereit zu machen und dann die Wesen bzw. Wesenheiten durch ideierende Abstraktion und reine Intuition zur methodischen Erforschung zu bringen. Husserl fasst diese funktionelle Bedeutung der Reduktion wie folgt zusammen: „Demnach bedeutet die phänomenologische Reduktion nicht etwa die Einschränkung der Untersuchung auf die Sphäre der reellen Immanenz, auf die Sphäre des im absoluten Dies der *cogitatio* reell Beschlossenen, sie bedeutet überhaupt nicht Einschränkung auf die Sphäre der *cogitatio*, sondern die Beschränkung auf die Sphäre der reinen Selbstgegebenheiten, auf die Sphäre dessen, über das nicht nur geredet und das nicht nur gemeint wird, auch nicht auf die Sphäre dessen, was wahrgenommen wird, sondern dessen, was genau in dem Sinn, in dem es gemeint ist, auch gegeben ist und selbstgegeben im

[507] II, 7.
[508] II, 7.
[509] II, 32.

strengsten Sinn, derart daß nichts von dem Gemeinten nicht gegeben ist. Mit einem Wort, Beschränkung auf die Sphäre der reinen Evidenz".[510] Im Unterschied mit der erkenntnistheoretischen Epoché, welche als Übergang von der realen Immanenz (natürliche Einstellung) in die reelle Immanenz (Sphäre der *cogitationes*) fungiert und in der letzten zu lokalisieren ist, ist die phänomenologische Reduktion zunächst in die reine Immanenz einzuordnen und als Wegbereiterin der letzten zu verstehen.

Auch in der Art und Weise ihrer Arbeit unterscheidet sich die phänomenologische Reduktion eindeutig von der Epoché. Während die Epoché als eine anfängliche Forschungsattitüde verstanden werden kann, in der alles transzendierende Wissen erkenntnistheoretisch dahingestellt gelassen wird und aus dieser gewissen Ungewissheit die Sphäre der *cogitationes* ihren Halt findet, arbeitet die phänomenologische Reduktion – über die methodische Wiederholung der Epoché hinaus – auch mit dem direkten Schauen und mit der ideierenden Abstraktion. Daher gilt die Reduktion als der methodische Kern der Phänomenologie überhaupt. In diesem Zusammenhang beschreibt Husserl das Verfahren der Phänomenologie folgendermaßen: „Das schauende und ideierende Verfahren innerhalb der strengsten phänomenologischen Reduktion ist ihr ausschließliches Eigentum, es ist die spezifisch philosophische Methode, insofern als diese Methode wesentlich zum Sinn der Erkenntniskritik und so überhaupt zu jederlei Kritik der Vernunft gehört".[511] Bezüglich der Funktion, in der sie der Epoché nahe kommt – nämlich die des Ausschließens von transzendenten Bewusstseinsinhalten –, spezifiziert Husserl, dass es bei der phänomenologischen Reduktion darum geht, „transzendente Präsuppositionen" auszuschließen.[512] Über die groben und auffälligen Transzendenzsetzungen wie das empirische Ich, die praktischen und wissenschaftlichen Kenntnisse hinaus, geht es bei der Reduktion auch um den Ausschluss der subtilen transzendierenden Bewusstseinsinhalte, welche die erkenntnistheoretische Epoché überstehen. Gerade dies ist eine der charakteristischen Funktionen der phänomenologischen Reduktion, nämlich der methodische Ausschluss bzw. das präventive Meiden der unbeachteten, habituellen Transzendenzsuppositionen.[513] Diese Ausführungen bestätigen somit die

[510] II, 60f.
[511] II, 58. Für eine konkrete Vorgehensweise des direkten Schauens der phänomenologischen Reduktion am Fallbeispiel der Farbe Rot siehe II, 56f.
[512] II, 48.
[513] Über diese Art subtiler Transzendenzen als „Suppositionen" siehe oben Kapitel 8.4.

Hauptdifferenzierungen zwischen beiden Begriffen, die wir im letzten Kapitel gezeigt haben. Die fünf Vorlesungen von 1907 tragen aber vorwiegend dazu bei, den Annäherungsprozess zwischen den Begriffen der Epoché und der phänomenologischen Reduktion aus einer entwicklungsgeschichtlichen Perspektive besser zu verstehen. In dieser Hinsicht spielen die *Idee-Vorlesungen* eine sehr wichtige Rolle, zum Zwecke der angemessenen Darstellung dieser Entwicklungsbewegung.

9.3 Zum Begriffstransfer: die Gefahr einer inkonsequenten μετάβασις

Eine sehr aufmerksame, scharfsinnige Lektüre dieser Vorlesungen lassen uns die Feinheiten bezüglich eines neuen Anliegens Husserls erkennen. Dieses Anliegen bezieht sich auf die phänomenologische Betrachtungsart bei der jeweiligen betroffenen Sphäre. Husserl betont hier mit Nachdruck den Bedarf an methodischer Sicherung und Konsistenz in der phänomenologischen Betrachtung. Seine Hauptanliegen des richtigen erkenntnistheoretischen Anfanges (Epoché) und der adäquaten Betrachtungsweise (phänomenologische Reduktion, reine Intuition) werden nun in diesen Vorlesungen durch das neue Anliegen ergänzt, sich methodisch gegen die Möglichkeit einer methodologisch inkonsequenten Überquerung bezüglich der Forschungseinstellung abzusichern. Husserl erkennt, dass trotz der Anwendung der richtigen Forschungsmaßnahmen in der phänomenologischen Betrachtung, die Gefahr eines sprunghaften methodologischen *non sequitur* besteht, welches als eine Art Rückfall in das natürliche Denkmuster gesehen werden kann. Husserl beschreibt diese Gefahr als eine „starke Neigung", für deren Meidung er die phänomenologische Reduktion als ein erkenntnistheoretisches Prinzip vorschlägt: „Bringen wir damit in Verbindung die außerordentlich starke Neigung, in allen Fällen, wo ein transzendierender Denkakt vollzogen und ein Urteil auf Grund desselben zu etablieren ist, in transzendierendem Sinn zu urteilen und somit in eine μετάβασις εἰσ ἄλλο γένος zu verfallen, so ergibt sich die zureichende und volle Deduktion des erkenntnistheoretischen Prinzips: bei jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung, sei es dieses oder jenes Erkenntnistypus, ist die erkenntnistheoretische Reduktion zu

vollziehen“.[514] Auch jede bewusste oder unbeachtete Bezugnahme auf die bereits ausgeschlossenen Erkenntnisse würde hier eine „fehlerhafte μετάβασις“ implizieren.[515] Die phänomenologische Reduktion als Prinzip fungiert als eine Art methodische „Sicherung“.[516] Sie sollte dementsprechend dem Phänomenologen eine methodisch konsequente Vorgehensweise im Sinne des *Dabei-bleiben* bereitstellen. Husserl beschreibt die Funktion der phänomenologischen Reduktion als Prinzip im Sinne einer kontinuierlichen „Aufforderung, *bei den Sachen*, die hier in der Erkenntniskritik in Frage sind, zu *bleiben* und die hier liegenden Probleme nicht mit ganz anderen zu vermengen“.[517] Als ein beständiges, sicherndes Prinzip ist die phänomenologische Reduktion mehrfach im Prozess der phänomenologischen Betrachtung anzuwenden und auch nicht nur auf die Sphäre der reinen Immanenz allein zu beschränken. Die Aufforderung dieses Prinzips besagt „nicht nur, daß man bei Beginn der Erkenntnistheorie auf den Inhalt der natürlichen und transzendent objektivierenden Wissenschaften überhaupt nicht nur rekurrieren darf, sondern auch nicht in ihrem ganzen Fortgang“.[518] In diesem Sinne ist die phänomenologische Reduktion in dieser spezifischen Rolle nicht nur in der reinen Immanenz anzuwenden, sondern auch in der Sphäre der *cogitationes*, und zwar sooft wie nötig.

In dieser Ausführung sind einige Punkte zu unterscheiden und hervorzuheben. Als erster Punkt soll hier klar gemacht werden, dass die Reduktion in diesem Kontext in der Bedeutung des Ausschlusses von allen „mitspielenden“ Transzendenten gemeint ist. Diese Bedeutung bzw. Rolle entspricht nur einer Funktion von der umfassenderen, komplexeren Konstellation der Reduktion als des eigentlichen Kernes der phänomenologischen Methode, wie sie sich seit der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03 und vor allem in der *Noetik-Vorlesung* von 1906/07 zeigt. Gerade in dieser Funktion des Ausschlusses liegt sie der Epoché sehr nahe, wobei der Unterschied zur Epoché darin besteht, dass die Reduktion über die methodologische Rekapitulation hinaus auch eine Spezifizierung auf die subtilen Transzendenzsuppositionen hatte und in der (bzw. im Übergang zur) reinen Immanenz stattfindet. Wir haben auch jeden allmählichen Übergang in die nächste Sphäre als den Ort gelesen, an dem inhaltliche und methodische Überschneidungen

[514] II, 39.
[515] Siehe II, 6.
[516] Siehe II, 43: „Doch hier bedarf es der *Sicherung* durch die erkenntnistheoretische Reduktion...“ Hervorhebung vom Verf.
[517] II, 6. Hervorhebungen vom Verf.
[518] II, 36.

stattfinden. Der nächste Punkt zu unterstreichen ist derjenige, dass aus diesen Überschneidungen nun die Möglichkeit der eben dargestellten Vollzugsverschiebung in jede Sphäre zu verstehen ist. Der dritte und letzte Punkt ist mit dem ersten verbunden. Weil es sich nur um die spezifische Funktion des Transzendenzenausschlusses handelt, besteht die Flexibilität der Wiederholung. Der Charakter der Wiederholbarkeit ist eben der letzte, wichtige Punkt, den ich hier betonen möchte.

9.4 Begriffstransfer als entwicklungsgeschichtlicher Prozess

Es ist eine Sache, eine Bedeutungswandlung pauschal festzustellen; eine ganz andere jedoch, die innere Bewegung dieser Wandlung im Detail konkret darzustellen. Der entwicklungsgeschichtliche Ansatz ermöglicht dementsprechend, die inneren Verhältnisse zwischen den Bedeutungsgehalten innerhalb einer Begriffskonstellation und zwischen zwei oder mehreren Begriffen zu betrachten und zu analysieren. Am Fallbeispiel der Epoché und der phänomenologischen Reduktion konnte gezeigt werden, dass der Begriffstransfer zwischen diesen zwei Begriffen in der Tat eine sehr langsame, allmähliche Prozessbewegung war, die kein sensationelles Moment beinhaltet. Mit dem Schein einer bewegungslosen Wiederholbarkeit haben wir uns bemüht, in jeder quellenorientierten Darstellung jeden subtilen Entwicklungsschub zu berücksichtigen. Gerade darin liegt der Sinn, die verschiedenen Darstellungen der selben Begriffe zu analysieren. Mit jedem Versuch den selben Begriff erneut darzustellen, hat Husserl den einen oder den anderen Aspekt besonders hervorgehoben oder neue Aspekte in die Betrachtung gezogen. Man hat auch gesehen, dass andere Aspekte an Bedeutung verloren haben und eventuell nicht mehr erwähnt wurden.

Der Text der fünf Vorlesungen *Die Idee der Phänomenologie* von 1907 ist gerade deswegen von besonderer Bedeutung für die vorliegende Untersuchung, weil sich in ihm ein konkreter Begriffstransfer deutlich abzeichnet. Dieser Begriffstransfer besteht hauptsächlich in einer Verselbstständigung einer der ursprünglichen Elementardenkeinheiten des komplexeren Denkgrundgebildes der phänomenologischen Reduktion. Bei der spezifischen Elementardenkeinheit handelt es sich um die Ausschlussfunktion. Diese Funktion hat sich nicht nur funktionell,

sondern auch inhaltlich mit der ausschließenden Funktion der Epoché zum Teil überschnitten. Dies geschah in dem Moment der Rekapitulation. Diese Elementardenkeinheit wird nun aufgrund des neuen Anliegens aus ihrer ursprünglichen, kontextuellen Konstellation reproduktiv isoliert und an anderen Stellen – unabhängig vom Kontext und Konstellation – appliziert. Husserl hat entschieden diese selbstständige operative Elementardenkeinheit auch als phänomenologische Reduktion zu bezeichnen. Obschon dieser Begriffstransfer sich aus der systematischen Sicht nicht auf diese Art und Weise entwickeln müsste, ist dies aber historisch so geschehen. Daher müssen wir damit zurecht kommen. Husserls Benennung dieser selbstständigen und wiederholbaren Elementardenkeinheit als phänomenologische Reduktion hindert uns jedoch nicht zu differenzieren, dass obwohl sie aus dem komplexeren Begriff der Reduktion entsteht, sie mit diesem aufgrund seiner Komplexität nicht zu vermengen ist. Denn die komplexere phänomenologische Reduktion wird nicht nur aus einer ausschließenden Funktionalität ausgemacht, sondern in der vielschichtigen Konstellation der Suspension der Transzendenzsuppositionen (die Rekapitulation miteinbezogen) und der ideierenden Abstraktion besteht. Die phänomenologische Abstraktion verzweigt sich ihrerseits noch in die Bestimmungsenthaltung bezüglich der Individualität und in das intuitive Schauen von Wesen und Wesenheiten.

Dieser Begriffstransfer hat allerdings seine eigene Geschichte, welche bereits in den Überschneidungen von 1906/07 zu sehen ist. Die Tendenzen in diese Richtung sind jedoch darüber hinaus bis auf die Vorlesung von 1902/03 zurückzuführen. Die Geschichte der Entwicklung der phänomenologischen Reduktion – und damit dieses Begriffstransfers – erfährt vor allem in den Dokumenten von 1904 und 1905 wichtige Entfaltungen bzw. Akzentuierungen bezüglich der spezifischen Funktion des Suppositionenausschlusses. Hier ist allerdings der Entwicklungsabschluss dieses Begriffstransfers nicht zu sehen. Vielmehr legt diese Darstellung nur ein Segment, einen Abschnitt seiner Entwicklung dar. Wie die Entwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion sich weiter entfaltet, haben die an diese Arbeit anschließenden Forschungen hoffentlich noch zu sagen.

SCHLUSS

10. Kapitel: Zusammenfassung und Ergebnisse

Es hat sich gezeigt, wie das Forschungsethos der erkenntnistheoretischen Phänomenologie Husserls aus der zu untersuchenden Sache selbst, nämlich aus der Natur des zu erforschenden Gegenstandes entspringt. Nach dem dargestellten Wissenschaftsideal Husserls ergibt sich die Wissenschaftlichkeit zum Teil aus dem Forschungsfeld selbst. Dieses determiniert zugleich die bestimmte methodische Form der Voraussetzungslosigkeit, nämlich die Rigorosität im wissenschaftlichen Vorgehen. Das Forschungsfeld des reinen Bewusstseins bestimmt auch den Modus Operandi der intuitiven Wesensschauung. Dieser Modus der phänomenologischen Betrachtung ist der Hauptcharakter der konkreten methodologischen Maßnahme des Transzendenzausschlusses.

1902/03 im Kontext der Auseinandersetzung mit dem logischen und dem eigentlichen Denken formuliert Husserl zum ersten Mal terminologisch die Epoché und die phänomenologische Reduktion im Rahmen des Identitätsbewusstseins des Erkennens. Das Erkennen als das konstitutive Resultat der Bewusstseinsfusion eines symbolisch meinenden Aktes und eines entsprechenden Wahrnehmungsbewusstseins von ein und demselben intendierten Gegenstand, bildet den systematischen Rahmen Husserls 1902/03er Formulierung der Epoché und der phänomenologischen Reduktion. Bereits in dieser frühen Göttinger Zeit erweist sich die Epoché als ein konsequent methodisches Denkgrundgebilde, das in der Abwendung von unbegründetem Vorgefundenem und der Interessenlenkung in die Immanenz funktionell grundsätzlich besteht. Diese grundlegende Funktionen sind jedoch nicht entwicklungsgeschichtlich angemessen zu verstehen, ohne die anderen, mit diesen Funktionen verketteten, relationalen Elemetardenkeinheiten zu berücksichtigen. Auch die phänomenologische Reduktion wird in der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03 in zwei Hauptmomenten formuliert. Diese Momente entsprechen den zwei Elementareinheiten der Darstellung der Rückführung in der Struktur des Erkennens und der Prüfung der apriorischen Geltung des

Bewusstseinsphänomens mittels der darstellenden Zurückführung auf die ideale Möglichkeit.

Das *Manuskriptfragment F I 6/129* von 1904 lässt den Sachverhalt mit Genauigkeit bestätigen und lokalisieren, dass sich die methodologische Maßnahme des Transzendenzausschlusses als eine Notwendigkeit erweist, die aus dem Projekt der Phänomenologie und ihrem wissenschaftlichen Anspruch der Voraussetzungslosigkeit entspringt. Im Kontext des *Manuskriptfragmentes* von 1904 nimmt diese methodologische Notwendigkeit die genauere Gestalt des Suppositionenausschlusses in einer negativen Relation zur objektiven Zeit an. Dieser methodologische Denkschritt hat sich als ein fortgeschrittenes Moment der mehrschichtigen, prozessualen Denkhandlung eines phänomenologischen Scheidens zwischen Bewusstseinsannahmen und adäquat gegebenen Bewusstseinsphänomenen erwiesen. Im Unterschied zu dem *Manuskriptfragment* des Jahres 1904 hat Husserl 1905 die phänomenologische Reduktion als das Zurückführen auf das reine Phänomen im Sinne eines methodischen Denkvollzuges des *Beschränkens* dargelegt. Hier hebt sich der Aspekt der *Limitation auf das reine Phänomen* besonders ab, welcher als das wesentliche Merkmal der reduktiven Analysemethode galt. Diese methodische *Limitation* hat sich als eine konsequente Folge des wissenschaftlichen Ethos, das untersuchte Phänomen nicht unnötig ausweiten zu lassen, im Sinne der Voraussetzungslosigkeit bzw. der Evidenz. Diese besondere Formulierung der phänomenologischen Reduktion ergibt sich als ein Antwortversuch der folgenden Fragestellung: Woher bekommt der Phänomenologe die Evidenz der Verhältnisse bezüglich des Zeitobjektes? Wie kann man zwischen bloßem Gegebenen und adäquat Selbstgegebenem unterscheiden? Wie ist es möglich, aus dieser Unterscheidung eine Trennung im Sinne eines Außer-Betracht-Setzens im Moment der phänomenologischen Analyse zu vollziehen? Diese drei Fragen resümieren den systematischen Zusammenhang, in dem Husserl die Formulierung des Reduktionsbegriffes im Seefeld Aufenthalt des Jahres 1905 ganz bewusst artikuliert.

Die *Noetik-Vorlesung* von 1906/07 ist von besonderer Bedeutung, da die dort formulierte Darstellung der phänomenologischen Reduktion sowohl an die Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03 als auch an das *Manuskriptfragment* von 1904 inhaltlich nahtlos anknüpft. Darüber hinaus verfügt die 1906/07er Gestaltung des Reduktionsbegriffes über das entscheidende Moment der generellen bzw. generalisierenden Abstraktion, das zugleich an der reinen Intuition anknüpft. Dieses

Verhältnis weist besonders auf die Weiterentwicklung der phänomenologischen Reduktion hin, die wahrscheinlich in Richtung der späteren Verzweigungen des Begriffes (wie z. B. die eidetische Reduktion) führt. Diese Weiterentwicklung wurde hier nicht berücksichtigt, denn sie überschreiten den Rahmen der vorliegenden Untersuchungen. Die spezifische Funktion der phänomenologische Reduktion, welche 1904 unter dem Titel des *Suppositionenausschlusses* dargestellt wurde, taucht nun in der Form der *Suspension der Transzendenzsuppositionen* auf. Darin ist eine Kontinuität und eine Weiterentfaltung des Begriffes zu sehen. Die Suspension der Transzendenzsuppositionen lässt sich als eine Art Rekapitulation aufgrund der Möglichkeit eines latenten Rückfalles in die natürliche Einstellung im Sinne eines von methodischen Inkonsequenzen motivierten, verhüllten Zurücktretens von der phänomenologischen Einstellung deskribieren. Bezüglich der generellen Abstraktion zeigt der Reduktionsbegriff eine komplexere Weiterbildung. Die generelle Abstraktion besteht aus zwei Momenten: die Bestimmungsenthaltung bezüglich der Individualität des Phänomens – und dadurch die Erschließung des Allgemeinen – und die intuitive Schauung seitens des Betrachtenden. Hierdurch wird die Aufhebung des Seins zweiten Grades methodisch geleistet und die wissenschaftliche Wesensanalyse ermöglicht.

Zum Schluss wurde gezeigt, wie 1907 diese ganze Frühentwicklung des Begriffes der phänomenologischen Reduktion im Zusammenhang mit dem der Epoché in einen Begriffstransfer mündet. Aus der Möglichkeit einer inkonsequenten μετάβασις bezüglich der phänomenologischen Betrachtung ergibt sich Husserls neues Anliegen einer methodischen Sicherung und Konsistenz zugunsten der konsequenten, d. h. streng wissenschaftlichen Betrachtung der Bewusstseinsphänomene. Indem die phänomenologische Reduktion dem Phänomenologen ein sicherndes Prinzip bezüglich der Möglichkeit der inkonsequenten methodologischen Übergehung in das natürliche Denkmuster bereitstellt, fungiert sie als die beständige Aufforderung des *Bei-den-Sachen-bleibens*, und zwar entlang des ganzen Fortganges der phänomenologischen Untersuchung. In diesem Zusammenhang gilt nicht nur der Ruf „zu den Sachen selbst“, sondern auch „bei den Sachen selbst bleiben“. Sie als methodisches Prinzip kann sowohl auf der Sphäre der *cogitationes*, als auch auf der der reinen Immanenz vollzogen werden. Somit ist die phänomenologische Reduktion in dieser neue Rolle als funktionell sehr eingeschränkt – im Vergleich mit ihrer komplexeren Gestalt – und als sehr flexibel bezüglich des Vollzugsortes (Sphäre) zu

charakterisieren. Außerdem besitzt sie die besondere Eigenschaft der Wiederholbarkeit. In diesem Sinne ist dieser Begriff der phänomenologischen Reduktion nicht mit dem viel komplexeren Begriff der Reduktion, der aus mehreren Funktionen und Relationskonstellationen besteht, zu vermengen. In diesem Begriffstransfer besteht keineswegs die Endgestalt der phänomenologischen Reduktion, sondern nur der Anfang der sehr dynamischen Entwicklungsgeschichte eines der wichtigsten Begriffe der Phänomenologie Husserls überhaupt, welche in ihrer vollen Tiefe und Ausbreitung noch zu schreiben ist.

Literatur

Zur Zitierweise: Schriften Husserls werden nach der römischen Bandnummerierung der *Husserliana* und arabischer Seitenzahl – mit Ausnahme der römischen Seitenzahl der Einleitungen der Herausgeber – (z. B. II, 16 = Hua. II, S. 16 oder VIII, S. XIX = Hua. VIII, S. XIX), Passagen aus dem Nachlass nach der archivinternen Signatur im Husserl-Archiv zitiert. Zitaten aus den Materialienbänden der *Husserliana* werden mit der Bezeichnung „Mat." vor der Bandnummerierung und der Seitenanzahl versehen.

1. Werke Husserls

Husserl, Edmund, *Gesamelte Werke, Husserliana* (Hua.), The Hague/ Dordrecht 1950ff., ab 1987ff. Dordrecht/ Boston/ London.

I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträger (1931).* Hrsg. v. Strasser, Stephan, 1950.

II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (1907).* Hrsg. v. Biemel, Walter, ([1]1950) [2]1958.

III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: Einführung in die reine Phänomenologie (1913), neu hrsg. v. Schumann, Karl, 1976.

V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Drittes Buch: Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hrsg. v. Biemel, Marly, 1952.

VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* Hrsg. v. Biemel, Walter, 1954.

VIII: *Erste Philosophie.* Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (1923/24). Hrsg. v. Boehm, Rudolf, 1959.

X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-17).* Hrsg. v. Boehm, Rudolf, 1966.

XII: *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890-1901). Hrsg. v. Eley, Lothar, 1970.

XVI: *Ding und Raum. Vorlesung 1907.* Hrsg. v. Claesges, Ulrich, 1973.

XVIII: *Logische Untersuchungen.* Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Hrsg. v. Holenstein, Elmar, 1975.

XIX/1: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. I. Teil. Hrsg. v. Panzer, Ursula, 1984.

XIX/2: *Logische Untersuchungen.* Zweiter Band. II. Teil. Hrsg. v. Panzer, Ursula, 1984.

XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07.* Hrsg. v. Melle, Ulrich, 1984.

XXV: *Aufsätze und Vorträge (1911-21).* Hrsg. v. Nenon, Thomas und Hans Rainer Sepp, 1987.

XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-35).* Hrsg. Luft, Sebastian, 2002.

XXXVIII: *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912).* Hrsg. v. Vongehr, Thomas und Regula Giuliani, 2004.

Husserliana-Dokumente III/4: *Briefwechsel.* In Verbindung mit Elisabeth Schumann hrsg. v. Schumann, Karl, Dordrecht/ Boston/ Landcaster. Bd. IV, 1994.

Husserliana-Dokumente III/7: *Briefwechsel.* In Verbindung mit Elisabeth Schumann hrsg. v. Schumann, Karl, Dordrecht/ Boston/ Landcaster. Bd. VII, 1994.

Husserliana-Materialien II: *Logik. Vorlesung 1902/03.* Hrsg. v. Schumann, Elisabeth, Dordrecht/ Boston/ London, 2001.

Husserliana-Materialien III: *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03.* Hrsg. v. Schuhmann, Elisabeth, Dordrecht/ Boston/ London, 2001.

Husserliana-Materialien V: *Urteilstheorie. Vorlesung 1905.* Hrsg. Schumann, Elisabeth, Dordrecht/ Boston/ London, 2002.

Husserliana-Materialien VII: *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909.* Hrsg. v. Schumann, Elisabeth, Dordrecht/ Boston/ London, 2005.

2. Weitere Literatur

Aguirre, Antonio, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Edmund Husserls.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

Angehrn, Emil, *„Interpretation und Weltbezug. Über: Hans Krämer: Kritik der Hermeneutik“* in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 56, Heft 4, Berlin: Akademie Verl., 2008.

Araújo de Oliveira, Manfredo, *Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner*. München: Wilhelm Fink, 1973.

Bernays, Paul, *Begriffe des Phänomenologischen und das Programm der phänomenologischen Philosophie.* In: *Archives de Philosophie.* Tome XXVII. Paris: Beauchesne, 1964.

Bernet, Rudolf, *„Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger.“* In: *Heidegger-Studies 3-4*, 1987-1988, 89-104.

Bernet, Rudolf, *„Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins.“* In: Ernst Wolfgang Orth (Hrsg.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger.* Freiburg/ München: Verl. Karl Alber, 1983.

Bernet, Rudolf, *„Einleitung.“* in: E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917).* Hamburg: Meiner, 1985, XXIV.

Bernet, Rudolf, Iso Kern und Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens.* Hambrug: Felix Meiner Verl., ^{2}1996.

Betti, Emilio, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1967.

Biemel, Walter, *„Die entscheidenden Phasen in Husserls Philosophie.“* In: *Zeitschrift für philosophische Forschung.* Bd. 13, Meisenheim/ Glan: Verl. Anton Hein KG., 1959.

Biemel, Walter, *„Einleitung des Herausgebers.“* in: *Husserliana* Bd. II, 1958.

Biemel, Walter, *„Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl.“* In: Husserl. (Cahiers de Royaumont. Philosophie III) Paris: Minuit, 1959; dt., *„Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls*

Philosophie.“ In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. XIII. Meisenheim: Verl. Anton Hain, 1959.

Biemel, Walter, *Gesammelte Schriften.* Bd. 1: *Schriften zur Philosophie.* Stuttgart: Fromman-Holzboog, 1996.

Boehm, Rudolf, *„Zum Begriff des „Absoluten“ bei Husserl.“* in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung.* Bd. XIII, Miesenheim/ Glan: Verl. Anton Hain KG. 1959.

Boehm, Rudolf, *„Les sciences exactes et l'idéal husserlien d'un savoir rigoureux.“* In: *Archives de Philosophie.* Tome XXVII. Paris: Beauchesne, 1964, 424-438, dt. *„Philosophie als strenge Wissenschaft.“* In: R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

Boehm, Rudolf, *„Übersicht I“* in: *Husserliana* Bd. X, 1966.

Boehm, Rudolf, *„Die phänomenologische Reduktion“* in: ders., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

Boehm, Rudolf, *„Husserl und der klassische Idealismus.“* In: ders., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

Boehm, Rudolf, *„Immanenz und Transzendenz“* in: ders. *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

Boer, Theodor De, *The Development of Husserl's Thought.* Übers. von Theodore Plantinga, The Hague et al.: Martinus Nijhoff, 1978.

Boehm, Rudolf, *“Was bedeuten uns noch achtzigjährige Göttinger Vorlesungen über Logik und Erkenntnistheorie?* in: Ijsseling, Samuel (Hrsg.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung.* Dordrecht/ London: Kluwer Adedemic Publishers, 1990.

Bossert, Philip Joseph, *The Origins and Early Development of Edmund Husserl's Method of Phenomenological Reduction*. (Diss.) Saint Louis, Missouri (Washington University), 1973.

Cairns, Darion, *Conversations wich Husserl and Fink*. The Hague: Matinus Nijhoff, 1976.

Celms, Theodor, *Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften 1928-1943*. Hrsg. von Juris Rozenvalds, Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang, 1993.

Dastur, Françoise, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire.* Paris: Presses Universitaires de France, ^{2}1999.

De Boer, Theodore, *The Development of Husserl's Thought.* The Hague/ Boston: Martinus Nijhoff, 1978.

Descartes, René, *Meditationes de prima Philosophia*, AT VII 25. in: *Oeuvres de Descartes*, hrsg. von Charles Adam und Paul Tannery (zitiert als AT), Paris: Cerf, 1897-1913, 13 Bde.; revidierte Neuedition Paris: Vrin, 1964-1976, 12 Bde.

Descartes, René, *Resp*. V, AT VII 352.

Diemer, Alwin, *„Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft."* In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung.* Bd. XIII. Meisenheim: Verl. Anton Hain, 1959, 243-262.

Eigler, Gunther, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen.* Meisenheim am Glan: Verl. Anton Hain, 1961.

Ferdinand, Fellmann, *Phänomenologie zur Einführung.* Hamburg: Junius, 2006.

Figal, Günter, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie. Tübingen:* Mohr Siebeck, 2006.

Fink, Eugen, *„Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik."* In: *Kant-Studien.* Bd. 38, 1933, 319-383. Wieder ausgedruckt in: ders. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

Fink, Eugen, *„Einleitung"* zu: Edmund Husserl, *„Entwurf einer ‚Vorrede' zu den ‚Logischen Untersuchungen' (1913)."* in: *Tijdschrift voor Philosophie.* Bd. I. Leuven, 1939.

Fink, Eugen, *„Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie."* In: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze.* Freiburg/ München: Verl. Karl Aber, 2004, 180-204. Zuerst erschienen in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 11. 1957.

Fink, Eugen, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

Fink, Eugen, *„Reflexionen zu Husserls Phänomenologischer Reduktion."* in: ders. 2004, 299-322. Zuerst erschienen in: Tijdschrift vor Filosfie, Sept. 1971.

Fink, Eugen, *Einleitung in die Philosophie.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985.

Fink, Eugen, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze.* Freiburg/ München: Verl. Karl Alber, 2004.

Fradique G. O. Morujão, Alexandre, *„Husserl e a Filosofia como ciência rigorosa.“* In: *Revista portuguesa de filosofia. Actas do I Congresso Nacional de Filosfia.* Braga: Livraria Cruz, 1955.

Funke, Gehard, *„Bewusstseinswissenschaft“* in: *Vérité et Vérification/ Wahrheit und Verifikation.* (Phaenomenologica 61) La Haye/ The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger.* Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2001.

Heidegger, Martin, *„Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage.“* In: Helmut Gehrig (Hrsg.), *Phänomenologie — lebendig oder tot?* Karlsruhe: Badenia Verl., 1969.

Held, Klaus, *„Edmund Husserl (1859-1938)“* in: Otfried Höffe, *Klassiker der Philosophie.* Bd. 2. *Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre*. München: Beck ^{3}1995.

Held, Klaus, *Lebendige Gegenwart. Die Frage der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

Henry, Michel, *„La méthode phénoménologique“* in: ders., *Phénoménologie Matérielle.* Paris: Presses Universitaires de France, 1990, 61-135. Die deutsche Übersetzung: ders. *„Die phänomenologische Methode“* in: ders. *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie.* Freiburg/ München: Verl. Karl Alber, 1992.

Hoffmann, Gisbert, *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl.* Freiburg/ München: Verl. Karl Alber, 2001.

Husserl, Edmund, *„Persönliche Aufzeichnungen.“* In: *Philosophy and Phenomenological Research.* XVI, 1956.

Janssen, Paul, *„Einleitung“* in: Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen.* Hrsg. von Paus Janssen. Hamburg: Felix Meiner Verl., 1986.

Janssen, Paul, *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie.* Freiburg/ München: Verl. Karl Alber, 1976.

Kant, Immanuel, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766.* in: *Kant's Werke.* Akademie-Ausgabe (Ak.) II.

Kant, Immanuel, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.* (1786), Ak. IV.

Kant, Immanuel, *Prolegomena*, Ak. IV.

Kant, Immanuel, *Quellen der Metaphysik*, Ak. IV.

Kant, Immanuel, *Logik.*, Ak. IX.

Krämer, Hans, *Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus.* München: Beck, 2006, 207

Kuypers, Karel, *„La conception de la philosophie comme science rigoureuse et les fondements des sciences chez Husserl."* In: *Husserl.* (Cahiers de Royaumont. Philosophie III) Paris: Minuit, 1959.

Landgrebe, Ludwig, *Phänomenologie und Metaphysik.* Hamburg: Marion von Schröder Verl., 1949.

Lauer, Quentin, *„Introduction."* In: Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse.* Intr., trad. et comment. Q. Lauer. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

Lauer, Quentin, *„Introduction."* In: Edmund Husserl, *Phenonology and the Crisis of Philosophy.* Trans. w. notes and introd. Q. Lauer. New York: Harper & Row, 1965 (modifizierte und erweiterte engl. Version der frz. Fassung).

Lévinas, Emmanuel, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie.* Freiburg/ München: Verl. Karl Alber, [4]1999.

Lohmar, Dieter, *„Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen – und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn"* in: Heinrich Hüni u. Peter Trawny (Hrsg.), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held.* Berlin: Duncker & Humbolt, 2002.

Lohmar, Dieter, *„Konstitution der Welt-Zeit. Die Konstitution der objektiven Zeit auf der Grundlage der subjektiven Zeit."* In: Alfredo Ferrarin (Ed.) *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva e mondo della vita*. Pisa: Edizioni ETS, 2006.

Lowit, Alexandre, *"Pourquoi Husserl n'est pas platonicien."* in: *Les études philosophiques* 9, (Marseille et al. [1]1954), Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1975 (réimpression).

Lowit, Alexandre, *„Sur les «Cinq Leçons» de Husserl"* in: *Revue de Metaphysique et de Morale, N°1*. Paris: Centre de Documentation Sciences Humaines, 1971.

Luft, Sebastian, *„Einleitung des Herausgebers"* in: *Husserliana* Bd. XXXIV, 2002.

Luft, Sebastian, *»Phänomenologie der Phänomenologie«. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Luft, Sebastian, *„Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion."* in: Rolf Kühn und Michael Staudigl (Hrsg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

Marx, Werner, *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung.* München: Wilhelm Fink Verl., ^{2}1987.

Mayer, Verena, *Edmund Husserl*. München: Beck, 2009.

Melle, Ullrich, *„Einleitung des Herausgebers"* in: *Husserliana* Bd. XXIV, 1984.

Mohanty, Jitendranath N., *„The development of Husserl's thought."* In: B. Smith u. D. W. Smith (Hrsg.), *The Cambrige Companion to Husserl.* Cambridge/ New York: Cambridge Universtiy Press, 1999.

Mohanty, Jitendranath, *„Aspects of Husserl's Philosophy of Logic a propos his Logic Lectures of 1906-7"* in: Ijsseling, Samuel (Hrsg.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung.* Dordrecht/ London: Kluwer Adedemic Publishers, 1990.

Mohanty, Jitendranath, *„From* Logical Investigations *to* Ideas*, 1901-1913"* in ders., *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development*. New Haven/ London: Yale University Press, 2008.

Moreira Fragata, Júlio, *„A possibilidade duma Filosofia como ciência rigorosa."* In: *Revista portuguesa de filosofia. Actas do I Congresso Nacional de Filosfia.* Braga: Livraria Cruz, 1955.

Morgan, Dermot, *Edmund Husserl. Founder of Phenomenology.* Cambridge: Polity Press, 2005.

Nenon, Thomas und Hans Rainer Sepp, *„Einleitung der Herausgeber."* In: *Husserliana*, Bd. XXV, 1987.

Noack, Hermann (Hrsg.), *Husserl.* Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1973.

Paci, Enzo, *"Sul significato del «platonismo» di Husserl."* in: *Acme* X (*Annali della Facultà di Filosofia e Lettere dell' Università Statale di Milano.*), Milano-Varese, (^{1}1957) 1959.

Panzer, Ursula, *„Einleitung der Herausgeberin"*; *„Hinweis für den Leser"*, und *„Sigel und Zeichen"* in: Husserliana XIX/1 und XIX/2, 1984.

Pažanin, Ante, *Das Problem der Philosophie als strenger Wissenschaft in der Phänomenologie Edmund Husserls.* (Diss.) Köln, 1962.

Pivčević, Edo, *Von Husserl zu Sartre. Auf den Spuren der Phänomenologie.* München: List Verl., 1972.

Prechtl, Peter, *Edmund Husserl zur Einführung.* Hamburg: Junius, ^{3}2002.

Qingxiong, Zhang, „*Phenomenology as a Critique of Cognition – A Dialogue on Husserl's* The Idea of Phenomenology*"* in: Tymieniecka, Anna-Teresa (Hrsg.), *Heaven, Earth and In-Between in the Harmony of Life.* (Analecta Husserliana XLVII), Dordrecht/ Boston: Kluwer Academic Publishers, 1995.

Robberechts, Ludovic, *Edmund Husserl. Eine Einführung in seine Phänomenologe.* Hamburg: Claassen, 1967.

Röd, Wolfgang, *Dialektische Philosophie der Neuzeit*. München: C.H. Beck, ^{2}1986.

Römpp, Georg, *Husserls Phänomenologie. Eine Einführung.* Wiesbaden: Maxi Verl., 2005.

Rosado Haddock, Guillermo E., *"Husserl's epistemology of mathematics and the foundation of platonism in mathematics."* in: *Husserl Studies* 4, Dordrecht: Marinus Nijhoff, 1987.

San Martin, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987.

Schäfer, Rainer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen.* Hamburg: Meiner Verl., 2001.

Schumann, Elisabeth, *„Einleitung der Herausgeberin."* In: *Husserliana Materialienbd.* III, 2001.

Schumann, Karl, *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder.* The Hague: Martinus Nijjoff, 1973.

Schumann, Karl, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls.* (*Husserliana Dokumente*) Bd. I, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

Seebohm, Thomas, *Die Bedingungen der Möglichkeit der transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kankt-Kritik.* Bonn: H. Bouvier u. Co. Verl., 1962.

Seidler, Michael, *„Philosophy as a Rigorous Science. An Introduction to husserlian Phenomenology."* In: *Philosophy Today.* Vol. XXI. Ohio: Messenger Press, 1977.

Sepp, Hans Rainer (Hrsg.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild.* Freiburg/ München: Verl. Karl Alber, 1988.

Smith, David Woodruff und Amie L. Thomasson (ed.), *Phenomenology and Philosophy of Mind.* Oxford: Clarendon Press, 2005.

Souche-Dagues, Denise, *"Le platonisme de Husserl."* in: *Analecta Husserliana* III (*The Phenomenological Realism of the Possible Worlds. The 'A Pirori', Activity and Passivity of Consciusness, Phenomenology and Nature.*), A.-T. Tymieniecka (Hrsg.), Dordrecht: D. Reidel Publ., 1974.

Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction.* Vol. 1, The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction.* Vol. 2, The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

Ströker, Elisabeth, *„Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls."* In: dies., *Phänomenologische Studien.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987. Zuerste erschienen in: *Analecta Husserliana*, Vol. 1, 1971.

Ströker, Elisabeth, *„Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft."* In: *Zeitschrift für philosophische Forschung.* Bd. 32, Meisenheim/Glan: 1978.

Ströker, Elisabeth (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls.* Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979.

Ströker, Elisabeth, *„Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls."* In: *Dialectica*, Vol. 38, Nr. 2-3, 1984.

Ströker, Elisabeth, *Husserls transzendentale Phänomenologie.* Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1987.

Ströker, Elisabeth, *Phänomenologische Studien.* Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1987.

Ströker, Elisabeth (Mitverf.), *Profile der Phänomenologie: zum 50. Todestag von Edmund Husserl.* Beitr. von Elisabeth Ströker, Bernhard Waldensfels, Ernst Wolfgang Orth, Bernhard Rang, Klaus Held, Gerhard Funke, Stephan Strasser, Walter Biemel. Einl. von Werner Marx. Freiburg/ München: Verl. Karl Alber, 1989.

Ströker, Elisabeth und Paul Janssen, *Phänomenologische Philosophie.* Freiburg/ München: Verl. Karl Alber, 1989.

Ströker, Elisabeth, *Husserls Werk. Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften.* Reg. unter Mitarb. v. Ricardo Martí Vilaplana, Christine Reuter und Rochus Sowa, Hamburg: Meiner Verl., 1992.

Ströker, Elisabeth, *The Husserlian Foundations of Science.* Dordrecht et al.: Kluwer Academic Publishers, 1997.

Szilasi, Wilhelm, *„Nachwort."* In: Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1965.

Szilasi, Wilhelm, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls.* Tübingen: Max Niemeyer Verl., 1959.

Taminiaux, Jacques, *"Immanence, Transcendence, and Being in Husserl's Idea of Phenomenology"* in: Sallis, John C., Giuseppina Moneta und Jacques Taminiaux, *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years.* Dordrecht/ Boston: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter & Co., 1967.

Tyradellis, Daniel, *Untiefen. Husserls Begriffsebene zwischen Formalismus und Lebenswelt.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

Waldenfels, Bernhard, *Einführung in die Phänomenologie.* München: Wilhelm Fink Verl., ^{2}2001.

Wang, Shin-Yun, *Die Methode der Epoché in der Phänomenologie Husserls.* (Diss.), Freiburg i. Br.: 2004.

Zahavi, Dan, *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen.* Kopenhagen: Humanwissenschaftlicher Verl., 1992.